د. عبد الله النفيسي

الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق





مكتبة آفاق

الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق

د. عبد الله فهد النفيسي



مكتبة آفاق

الحركة الإسلامية
ثغرات في الطريق

مكتبة آفـاق 2012م

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

320.21 النفيسي، عبد الله فهد.

الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق/ د. عبد الله فهد النفيسي. ـ ط1. ـ الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، 2011.

198 ص؛ 14 X 21 سم

ردمك : 8 - 32 - 51 - 99966 - 978

1. القصة العربية ـ الكويت أ. العنوان

رقم الإيداع : 434 / 2011

ردمك : 8 - 32 - 51 - 99966 - 978

الطبعة الأولى

1433 هـ / 2012 م

مكتبة آفـاق

Tel.: +965 22256141 - Fax : +965 22256142

P.O.Box: 20585 Safat - Postal Code: 13066 Kuwait

info@aafaq.com.kw

www.aafaq.com.kw

إهداء

إلى الذين نحبّهم ولكن نختلف معهم.

ع.ن

مقدمة[1]

ألا تلاحظ أيها القارئ أن التيار الإسلامي (الجماعة والأحزاب والتنظيمات والمؤسسات) ينمو بشكل مُتسارع ولا نبالغ إذا قلنا بشكل (وَرَمي). يلاحظ كذلك أن هذا التيار يعيش مشكلة كبيرة على صعيد المفاهيم Concepts والتنظيم Organistion والاتصال Communication والتعاون البيْني Cross-Sectional Co-operation والمعرفة Knowledge والجمهور المخاطَب Audience والموارد البشرية Human Resourcse والمنافسة Competition.

ألَا تلاحظ أن «التنظيم الإسلامي» يقوم أساسًا على السيْطرة Control وليس على المشاورة Consultation وأن أهم عقبة تعيق «الحركة الإسلامية» هي طريقة تربية «حزبية» وليس تربية «اجتماعية» بمعنى أن مخرجاتها تضخّ عنصرًا حزبيًا يقيس محيطخ على مسطرة (المُقدَّس والمُدَنَّس) فالحزب مُقدس وأما المجتمع الأوسع فمُدنّس؟ وأن هذه المسطرة تعيق فهم المجتمع الأوسع لاستهدافات التنظيم الإسلامي؟ أليس كذلك؟ ثم لماذا ينادي التنظيم الإسلامي بالحريات السياسية في المجتمع الأوسع ولماذا يحاربها داخل التنظيم؟ ما هو الموقف الفعلي

(1) الكرّاسة نشرت في 1989 دار نشر الربيعان ـ الكويت.

للتنظيم الإسلامي من مفهوم «الحرية»؟ ثم لماذا تغيب المؤسسات العَدْلية داخل التنظيم الإسلامي مع أنّه يؤكد أهمية وجودها في المجتمع الأوسع وعلى صعيد الدولة؟ ولماذا صار من السهل استدراج الحركة إلى «حروب الوكالة» «Proxy wars» بحيث تقوم الحركة نيابة عن (النظام) بحاربة فصيل سياسي شعبي آخر لصالح النظام؟ ثم لماذا نلاحظ أن (نجوم المال) باتوا يقررون للحركة الإسلامية كثيرًا من خياراتها السياسية؟ في عدّة أقطار إسلامية؟ ألا تعرف ذلك الحركة عن أهدافها المفترضة؟

هذه وغيرها من الأسئلة تشكل ـ برأيي ـ ثغرات في طريق الحركة الإسلامية ينبغي مناقشتها بكل جدّية حتى تستقيم الأمور داخل (التنظيم الإسلامي).

ع. ن

ديسمبر 2011

تنبيه الحركة الإسلامية لبعض الثغرات:

(1) غياب التفكير المنهجي ذي المدى البعيد:

حجم الحركة الإسلامية وانتشارها لدى الجمهور العربي الإسلامي والإمكانات البشرية وإلى حد ما المادية المتاحة لها يسهل مهمات الانطلاق والبناء العلمي للحركة. غير أن التعقيدات التي تنجم عن أساليب وآليات المعالجة للمشاكل التي تعترض الحركة تحول دون ذلك. فالحركة بحاجة ماسة لمراجعة أساليب العمل ومن هنا صار لزاما عليها أن تطرح أزمتها الإدارية للحوار على الأقل داخل إطاراتها لأن الاستمرار هكذا (رهن الجمود الإداري) الذي تعاني منه هو ضمان أكيد لتراكمات الأخطاء والحؤول دون التصحيح المطلوب. ويبدو أن القايدة السياسية للحركة تركز جهودها في محاولة التصدي للأحوال الطارئة أكثر من التخطيط للمستقبل. فجميع مؤسسات الحركة غارقة إلى أكثر من قامتها في أعمالها اليومية. وهذا الأسلوب في العمل يقلص إمكانيات التفكير المنهجي ذي المدى البعيد. دون التفكير على المدى البعيد، يتزايد ضغط المشاكل الطارئة، وهذا الضغط ـ بدوره ـ يعرقل التفكير في المدى البعيد، وإذا استمرت الحركة في العمل بهذه الكيفية فلا شك أنها ستظل ضمن هذه الحلقة الشريرة من المشاكل الطارئة.

(2) نظرية علمية للاتصال بالجمهور:

تفيد الدراسات المتخصصة في علم الاجتماع السياسي أن الجمهور لا يتحمس لمساندة أي تيار إلا إذا تحقق فيه شرطان:

الأول أن يفهم الجمهور مقاصد التيار وأهدافه، والثاني أن يجد الجمهور لدى التيار حلا لمشاكله الحقيقية التي يعاني منها. لذا ينبغي على الحركة الإسلامية أن تعرض نفسها على الجمهور في صورة واضحة ومفهومة وميسرة. وعليها من جانب آخر أن تحدد بعلمية وموضوعية مشاكل الجمهور ـ وفق معطي الواقع لا خيالات الحركة ـ وأن تطرح الحلول لها والقيام بتعبئة الجمهور وتحريكه لصالح الحلول التي تطرح. من هنا صار لزاما على الحركة أن تتحاشى الغرق في الخلافات الفقهية المتعلقة بقضايا عفا عليها الزمن ولا علاقة لها بشأن الناس. إن الابتعاد عن الجمهور يؤدي إلى طغيان مركبات الفشل والكراهية وروح الانعزال فتتحول الحركة إلى (فرقة) أو في أحسن الأحوال (طائفة دينية) أو (طريقة) منكفئة في زاوية من زوايا الوجود الاجتماعي المهمش.

(3) الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة:

ثمة تصورات خاطئة مبثوثة بين الإسلاميين منها أن هذا العالم يعيش في حالة (فراغ) فكري وروحي وقيمي وحضاري. وإن الحركة الإسلامية جاءت لتملأ هذا الفراغ. كذلك تنتشر بين الإسلاميين مقولة مؤداها أن العالم يعيش حالة من الفوضى الفكرية والثقافية وأن الحركة الإسلامية مناط بها تصحيح هذه الفوضى ووضع الأمور في نصابها الصحيح. وهذه تصورات ـ أرى والله أعلم ـ في حاجة إلى مراجعة فالحركة الإسلامية لا تتحرك في

فراغ بل في عالم مكتنز ومزدحم ـ وربما أكثر من طاقته ـ بالأفكار والقيم ومشاريع الخلاص الروحي والمادي والوطني، بل إن من الأسباب الرئيسية التي تعيق تقدم الحركة الإسلامية في تحقيق بعض أهدافها هو هذا الاكتناز والازدحام والندية التي تملأ العالم. ثم إن العالم المعاصر ـ موضوعيا ـ يعيش اليوم أرقى درجات التنظيم والنظام وربما تكون هذه هي العبقرية البارزة لهذا العصر بقي أن تتجه هذه العبقرية في اتجاهات لا تروق لنا لا يعني البتة أن العالم يعيش في حالة من الفوضى العامة. هناك (نظام) يتحكم في هذا العالم، نظام عالمي له (قلب) يتحكم في مسيرته ويتكون من عدد محدود من الدول الغربية (بشقيها الرأسمالي والشيوعي) ويفرض سياساته على دول (الأطراف) وهي بلدان العالم الثالث حيث العالم الإسلامي. ولدى دول القلب وسائل تحكم عديدة بدول الأطراف: منها القوة العسكرية ـ وربط جيوش دول الأطراف بتصدير السلاح إليها أو منعه عنها. وهناك وسائل اقتصادية للتحكم (الصناعة والتكنولوجيا والمال) في حركة تنمية العالم الإسلامي وعمارته. وهناك أخيرا سيطرة دول القلب على وسائل الإعلام والاتصال واحتكار وكالات الأنباء لمصادر الأخبار التي تنشرها صحفنا المحلية، إلى السينما ومواد التليفزيون والإعلان مما يعيد تشكيل الأذواق والآراء والقيم في عالمنا الإسلامي. إزاء ذلك يحق لنا أن نسأل ما هي نظرية الحركة الإسلامية وتصورها للخروج من دائرة التبعية هذه؟ وهذا ما نعتقد أنه يشكل الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة أي غياب (النظرية المتكاملة) في السياسة الدولية والحراك الاجتماعي وتوزيع الثروة.

(4) عين على الحاضر وعين على المستقبل:

العالم اليوم يعيش حالة مستمرة من التغير الواسع النطاق. لنأخذ مثلا حول حاضر الإنسان العربي ونرصد التغيرات التي طرأت في محيطه خلال

فقط العقدين الأخيرين (1965 - 1985): تضاعف عدد سكان العالم العربي مرة وازداد حجم المدن ثلاث مرات وارتفع عدد المدارس والجامعات أربع مرات وتضاعف متوسط الدخل مرتين وتضاعف الحجم المطلق للطبقة العاملة الحديثة مرتين وارتفع عدد أجهزة الراديو عشر مرات وارتفع عدد أجهزة التليفزيون عشرين مرة وانفجرت في المنطقة أربع حروب وتضاعف عدد المسافرين العرب إلى خارج الوطن العربي عشر مرات وزادت ديون بعض أقطار الوطن العربي في الخارج أربعين مرة (انظر التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي) لا شك أن هذه تغيرات كبيرة وعميقة في ساحة عمل الحركة الإسلامية فكيف انعكس ذلك على برنامج عملها؟ وهل وظفت هذه التغيرات لصالح مشروعها؟ وهل طورت من أساليب عملها للتناغم مع هذه التغيرات؟ وهل أثرت هذه التغيرات على ترتيب الأولويات عند الحركة؟ وهل انعكست على الخطاب الاجتماعي الذي تحمله الحركة؟ لقد بدأ العالم اليوم وخاصة (دول القلب) التي تسيطر عليه بمراجعة مواقعها ومواقفها وتكويناتها وتشكيلاتها ونظمها واقتصاداتها وأولوياتها وفنونها وآدابها ومواردها البشرية والمادية واتجاهاتها الاجتماعية والسياسية وعمليات صنع القرار في حكوماتها، يفعلون ذلك وهم في قمة السطوة والسيطرة المادية والثقافية والفكرية والعسكرية والاقتصادية والسياسية على العالم أجمع وذلك تحوطا للمستقبل، فأين الحركة الإسلامية من موضوع المستقبل؟ وهل احتاطت له؟ وهل قامت بعملية المراجعة الحسابية التي يقتضيها؟ من خلال متابعة اختبار الحركة ونشرياتها لا يبدو ذلك.

(5) ضرورة تجاوز العتبة الحزبية:

من كوارث العمل الإسلامي الإسلامي الذي تمارسه الحركة الإسلامية ارتداده إلى نشاط حزبي. فعندما يتحول العمل الإسلامي إلى عمل حزبي محض

يتحول بعد فترة من الزمن إلى ميكانيكية حزبية تنتظر الأوامر من فوق وتبتعد رويدا رويدا عن ميزة الإبداع والحركة الذاتية (وهو سر تفوق الإسلام تاريخيا). يقول خالص جلبي في كتابه القيم (في النقد الذاتي: ضرورة نقد الحركة الإسلامية): «إن الإنسان في الأجواء الحزبية يعمل في بعض الظروف ضد قناعاته، وهذا ما صرح به رجل بارز في اتجاه إسلامي حيث اعترف بأنه يعمل ضد قناعاته لأنه إن لم يفعل ذلك فسوف يتهم بالخيانة. فإذا حلت الكارثة بعد ذلك كان مشجب المهازل جاهزا، سبحانه وتعالى عما يصفون، ما هو الجواب؟ إنهم بذلوا جهدهم ولكن إرادة الله شاءت شيئاً آخر، أما إنهم أخطأوا فلا. كما حصل مع المؤذن الذي هب إلى الجامع متأخرا والناس راجعون من صلاة الصبح فلما سئل عن سبب تأخره قال: «أنا لم أتأخر، لكن الشمس أشرقت اليوم باكرا أي إن افتراض حصول تغيرات كونية عظيمة خلاف سنة الله أسهل علينا من مراجعة أنفسنا» انتهى. ما نحن ضده أن يتحول الإسلامي الحزبي إلى حزبي أولاً وإسلامي ثانياً، وأن يصبح الانتماء الحزبي اتجاها عقليا في التفكير، وإن داخل الحزب مقدس وخارج الحزب مدنس وهذا ما حصل في كثير من التنظيمات الإسلامية الحزبية وهذا ما ننادي بضرورة مراجعته تجاوزه لانقاذ العمل الإسلامي، إذ ليس من المعقول المناداة بالحرية والعدالة والكرامة وشعار الرجل المناسب في المكان المناسب خارج التنظيم الحزبي والقبول بعكس ذلك تماما داخله.

(6) جدلية الدين والتنظيم: فك الاشتباك:

أصبح «التنظيم» من حيث هو إدارة بشرية علما يدرس في الجامعات والمعاهد. وصارت «المسألة التنظيمية» تحتل مكانة بارزة في علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والاحلاف والأحزاب والنقابات والجيوش

وجماعات الضغط (بأنواعها). وصار لهذه المسألة خبراؤها ومؤرخوها ومهندسوها، وذلك لأن (النظم واللوائح) التي تحكم مسار أي تنظيم تنبئ وتفصح عن مستواه واتجاهه ومدى حيويته. فالنظم واللوائح هي التي تحدد أهداف ووسائل التنظيم وشروط العضوية (الحقوق والواجبات) وتسلسل الهيئات الإدارية وشكل العلاقة بينها: كيف تجتمع ومتى وكيف تتخذ القرارات وتلغيها... إلخ؟ والمشكلة في التنظيم الإسلامي أن النظم الأساسية واللوائح الإدارية تعامل وكأنها سر من الأسرار فالقاعدة العريضة من أبناء التنظيم الإسلامي ربما تقضي العمر كله «في الصَّف» دون أن تطلع ـ مجرد إطلاع على: (النظام الأساسي) دع عنك مناقشته أو مراجعته أو اقتراح التعديلات عليه. المفترض أن يتسنى للأفراد الإطلاع على النظم والقوانين التي تحكمهم وأن تتاح لهم فرصة مناقشتها ومراجعتها واقتراح التعديلات عليها بل حتى إلغاءها ووضع نظم وقوانين أخرى أكثر مواءمة. والمشكلة الثانية في التنظيم الإسلامي هذا التداخل الخطير بين «الدين» وهو أمر رباني و«التنظيم» وهو جُهد بشري محض، بحيث أن الحد الفاصل بينهما لم يعد واضحاً، اختلاط هذا الأمر أضفى على «التنظيم» اللبوس الديني بحيث يشعر الإسلامي الحزبي بـ(الإثم) لو خالف أمراً تنظيمياً أو اعترض عليه. أما المشكلة الثالثة في التنظيم الإسلامي فهي أنه يطالب أعضاءه بتأدية واجباتهم تجاهه دون أن يسمح لهم بالمطالبة بحقوقهم عليه.

***

هذه بعض الثغرات ـ وليست كلها ـ التي تلاحظ على أداء الحركة الإسلامية نعرضها من باب التنبيه لها واستدراج العقول الاختصاصية للنقاش والحوار حولها إمعانًا في إشباع الموضوع تمحيصا وتشخيصا ولقد حرصت على

الاختصار مخافة السآمة على القارئ، فجاءت الكلمة مجرد للتحريك ولدينا مزيد من التفاصيل الكثيرة في حال استمرار الموضوع للطرح.

استدراك لا بد منه

لا يعني ما نذكره عن ثغرات في عمل الحركة الإسلامية أننا ننفي عنها الإيجابيات والمنجزات، لكن ما نود أن نؤكده هو أن الحديث عن الأخيرة لا يورث سوى مزيد من الرخاوة والتواكل ـ وقد أصابنا من ذلك الكثير ـ بينما التنبيه للثغرات ربما يحرك يقظة مطلوبة. وخطوات أشد طلبا نحو التصحيح والتقويم. ولأننا نعتقد أن الحركة الإسلامية بحاجة إلى يقظة تؤدي إلى تصحيح أوضاعها الداخلية أكثر من حاجتها إلى معسول القول ولينه، لذا سيتركز الحديث على (الثغرات) قياما بواجب الصِّدق مع من يستحقونه. هذه واحدة.

نشعر ونحن نمارس الكتابة في هذا الموضوع أننا نمارس نقدًا ذاتيًا، أي نقدا لأنفسنا، من حيث أن النقد الذاتي هو أصفى وأنقى صور النقد. ولو كانت مصارف النقد الذاتي والحوار الصريح مفتوحة ضمن إطارات الحركة الإسلامية لما دعت الحاجة إلى مناقشة قضايا الحركة (الداخلية؟) خارج الإطارات الرسمية للحركة، غير أننا على اطلاع تام (وعن كثب لا عن كتب) حول موقف قيادات الحركة وحدته إزاء ظاهرات النقد الذاتي والحوار إذ إن معظم الهيئات القيادية في الحركة تنظر لهذه الظاهرات على أنها (فتن ومن تلبيس إبليس وصورة من صور الغرور المنافية لتواضع المؤمن). ولقد التقيت منذ 1962 حتى الآن بمئات من الاختصاصيين الإسلاميين الذين لم تتحمل الحركة رغبتهم وشهيتهم للحوار والنقد الذاتي فضيقت عليهم الخناق حتى (طفشوا) من ذلك وكان مصيرهم

الهدر والخروج من حظيره الحركة حيث تلقفتهم المؤسسات والاحزاب والحكومات واستفادت من خبراتهم ايما استفادة وتجلت مهاراتهم فقط عندما خرجوا (من الصف) والعسكرة التي مورست ضدهم وهم فيه. وتلك ثانية.

أما القول بأن مناقشة قضايا الحركة الإسلامية وطرح تفاصيلها في وسائل الإعلام من شأنه أن يكشف ظهر الحركة لأعدائها فذلك قول ساذج إزاء الثورة في نظام المعرفة والمعلومات في عصرنا الحديث. لقد نشرت مئات الأبحاث والرسائل وعقد كذلك عشرات المؤتمرات وصدرت مجلات وجرائد ونشرات أرشيفية خاصة وتشكلت لجان دولية وحزبية خاصة، كل ذلك لمتابعة أخبار الحركة الإسلامية وتطور أدوارها في الأقطار العربية والإسلامية على وجه الخصوص وحيث الأقليات الإسلامية (الكبيرة) في الأقطار الأوروبية والأمريكية على وجه العموم، حصيلة كل ذلك هو كم هائل من المعلومات تم تسييلها للتداول العام والقول بأن مناقشة قضايا الحركة الإسلامية في وسائل الإعلام كفيل بكشف ظهر الحركة الإسلامية لأعدائها برغم ما ذكر عن السيولة المعلوماتية في عصرنا ـ هو لا شك قول ساذج إلى أبعد الحدود. نحن فعلا نعيش في عصر ثورة المعلومات والاتصال ولا يمكن لأية دولة أو حزب أو حركة تتعاطى في السياسة أو غيرها من مجالات النشاط الإنساني أن نفرض على نفسها طوقا من الظلام أو العزلة عن المحيط بها، وحتى لو افترضنا إمكانية ذلك فنحن نعارض أن يكون هذا شأن حلاكة تحمل الإسلام بديلا عالميا بما في ذلك من تحديات سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية. وهذه ثالثة.

وانتقادنا للحركة الإسلامية لا ينبغي أن يفهم منه أننا نعاديها، بل ربما يعني أننا أكثر حرصا عليها وقلقا على مصيرها من الذين (يعضون بالنواجد)

على أزمة قيادتها بأسلوب (سلم نفسك أولا واهمس لنا برأيك ثانيا). وانتقادنا للحركة الإسلامية لا يعني إطلاقا الشك بمقولاتها الإسلامية بقدر ما يعني فهما مختلفا لتلك المقولات. ثم لنكن أوضح ونقول أن الدين أمر رباني لا نقبل نقده والحركة الإسلامية (ممثلة بالتنظيمات والأحزاب الإسلامية) جهد بشري محض معرض للخطأ والصواب وبالتالي من الواجب تصحيحه وتصويبه وتقويمه وليس أمر عمر بن الخطاب عنا ببعيد حين قال له المسلمون الأوائل: والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف، فما كان منه إلا أن قال: لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نقبلها. ولا اعتقد أن زعماء وقادة الحركة الإسلامية ينبغي أن تضيق صدورهم إذا عاملناهم كما عامل المسلمون الأوائل عمر بن الخطاب، مع الملاحظة أننا لم نشهر سيفا ولم نهدد به، بل هو القلم والرأي والحجة نعلنها تحت الشمس وأمام الناس فإن أصبنا فنسأل العزيز القدير أن يجعلها في ميزاننا يوم نلقاه وأن أخطأنا فنسأله أن يهدينا لأقرب من هذا رشدا، فالأمر أولا وآخرا له وحده لا شريك له. هذا التداخل الخطير الحاصل اليوم بين الدين و«التنظيم الإسلامي» لا بد له من حسم: فلقد تضرر الدين منه ولقد تضرر «التنظيم الإسلامي» منه. أما ضرر الدين منه فقد جاء من تحميله كل أخطاء وتخبطات أفراد التنظيم، وأما ضرر التنظيم منه فقد جاء من هذا السياج الأدبي والمهابة الدينية وممارسة العصمة (مع نقدها في الكراسات الحزبية) وبيعة الطاعة في المنشط والمكره، كل ذلك جعل التنظيم (وهو جهد بشري محض معرض للخطأ والصواب) جزءا من الدين بحيث اختلط الأمر على الكثير فلا عدنا نعرف أين يبدأ التنظيم وأين ينتهي وأين يبدأ الدين، فكانت المغالطة: مثلما أن الدين لا نقبل نقده فكذلك التنظيم. ولأن التنظيم صار لا يقبل النقد أو صار فوق النقد

كممت الأفواه واعتلقت العقول والإرادات والآراء والاجتهادات (حتى الشرعية منها وبالأخص حول موضوع البيعة) ووسد الأمر إلى غير أهله. وهذه رابعة.

فلسفة النقد الذاتي:

إن النقد الذاتي عملية جديدة على «التنظيم الإسلامي» المعاصر ولذلك فقد تثير من ردود الأفعال في الساحة الإسلامية ما قد لا تثيره في غيرها من الساحات ورغم ذلك فهي عملية ضرورية: شرعًا وسياسة ومنهجا ومصلحة يقول د. خالص جلبي في كتابه القيم [في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية]. مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ 1984 ص 164 :

إن النقد الذاتي حركة ديناميكية حية متطورة نامية وأداة إنضاج للوعي. إن هذه الأداة سترافق الإنسان حيث أعمل عقله، سواء في رؤية برنامج تليفزيوني قراءة قصة، تناول بحث، فك علبة، طبخة، ركب سيارة، إنها أداة نفض مستمرة للوعي لكي يبقى نشطا حيا. إنها أداة يقظة للوعي الداخلي، وتطهير أخلاقي في مستوى الفرد، وهي بناء أسرة متماسكة، والعيش في جو جماعة صحي وتطهير للوسط السياسي من الإرهاب والتسلط وبناء علاقات حسنة بين الجماعات البشرية.

ويؤكد د. جلبي إن مفهوم النقد الذاتي يعتبر غريبا على المسلمين (المعاصرين) فهم لا يرون فيه مصطلحا إسلاميا ولا يفهمون تحته إلا التشهير وهذا يجب تعديله. فطائفة منهم ترى أنه مصطلح غير إسلامي لأنه لم يأت في كتب ابن تيمية والشوكاني وابن القيم وغيرهم، أو لم يرد باللفظ في الحديث أو القرآن وكأن كلمة «الضمانات الاجتماعية» جاء بها

الحديث أو تكررت في عدة سور؟ فإما أن اللفظ لم يرد بنصه الحرفي في الحديث أو القرآن فهذا صحيح، ولكن الألفاظ والمصطلحات هي ليست كل شيء وإنما ما تحمله من مفاهيم. فالأصح إذن هو عموم مفهوم القرآن وروحه واتجاهه، فالعبرة هي بالفكر الذي يدور بين نصوصه. فمفهوم النقد الذاتي بمعنى مراجعة النفس أو النشاط فرديا كان أو جماعيا، ثم محاسبتها هو روح القرآن المكثفة. فالآية القرآنية ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: 2] فيها معنيان الأول: العملية والثاني: تشكل الخلق في هذا الصدد، فهي أولا عملية مراجعة محاسبة ولوم نفس، ويقسم الله فيها لأنها مستوى عظيم في وصول الإنسان إليه وهي ثانيا لفظة تشديد «لوامة» أي أن هذه النفس أصبح لها هذا الأمر خلقا وعادة وطبعا تطبعت عليه بمعنى أن ممارسة النشاط أصبح مرتبطا بشكل عضوي بهذه العملية.

افتقاد روح المراجعة والوعي الموضوعي بالذات:

خذ مثلا فضيلا من فضائل الحركة الإسلامية المعاصرة كالإخوان المسلمين (تأسّس في 1928) فرغم مرور ما يربو على الستين عاما لهذه الجماعة لا نجد في المكتبة العربية كتابا واحدا أصدرته الجماعة ـ من حيث هي جماعة ـ أي رسميا وباسمها لا باسم أفراد ـ بتناول بالتقويم الموضوعي هذه الفترة الطويلة من العمل والزمن والتحرك.

حركة بهذا الاتساع الزماني والمكاني (للإخوان تنظيمات في معظم الأقطار العربية الإسلامية). أليس من المطلوب أن تقدم للأمة التي تتحرك في إطارها تفسيرا رسميا لسلسلة المحن التي مرت بها ولحلقات الإخفاق التي تكررت في تاريخها وصورا عن النجاحات التي حققتها ودورها ـ كما تراه ـ في حاضر الأمة ومستقبلها وأهدافها الاستراتيجية

التي تروم تحقيقها وما هي المراحل التي قطعتها صوب تلك الأهداف وكم بقي من المراحل التي تروم تحقيقها وكم بقي من المراحل لكي تصل لتحقيق أهدافها الاستراتيجية وما هي آليات وسبل الانتقال من الأوضاع الراهنة بما تنوء به من مشكلات وتناقضات إلى الآفاق الجديدة التي تبشر بها إذ لا قيمة ولا فعالية ولا إيجابية للتصورات والرؤى الاستراتيجية ما دام لا يرافقها وضوح مواز للدروب والآليات الانتقالية؟ أليس من المؤسف أن تفرز قوى سياسية غير إسلامية (محلية ودولية) اللجان والمكاتب والأجهزة والأضابير والأراشيف والاختصاصيين لرصد التيار الإسلامي ومدارسه ورموزه وتحركاته وغير ذلك وتنشر بعض الدراسات المهمة والغنية والقيمة التي بدى الإسلاميون يقبلون عليها لإشباع جوعتهم لتفسير ما هم فيه، وفي الوقت نفسه لا نجد جهدا يبذل من الحركة في هذا الإطار؟ إن كتابة التاريخ الرسمي للحركة الإسلامية بأسلوب موضوعي وعلمي مسؤول الصادر من الحركة وباسمها مهم للغاية في إطار كوادرها وأنصارها وهو مهم للمراقبين والمحايدين الموضوعيين الذي يهمهم معرفة الحقائق كما حدثت وتطورت وهو مهم للعالم أجمع لكي يعرف العالم أن هذه الحركة تخاطبه وتناشده وتعرض ما عندها عليه بعلمية وموضوعية ودون اعتساف وهو مهم للمستقبل كي لا تقع الأجيال المسلمة المقبلة فيما وقعت فيه الحركة الإسلامية من أخطاء على صعيد التجمع أو الفكر أو الحركة. وإن عدم صدور التأريخ الرسمي للحركة دليل ثابت على افتقاد روح المراجعة والوعي الموضوعي بالذات لديها وتلك ثغرة خطيرة نرجو أن تنبه الحركة لها.

غورباتشوف رجل يقف على قمة دولة تتحكم في كتابة من الدول تتوزع على نصف الكرة الأرضية وزعامة حزب قام بثورة منذ 1917 ها

هو بكل وضوح وصراحة يقول في كتابه (بيريسترويكا) أي عملية إعادة البناء واصفا الحال في الاتحاد السوفييتي كما يراه هو:

نجد أنفسنا أمام المفارقات، فمن ناحية حل مجتمعنا وبنجاح قضايا تأمين فرص العمل وقدم الضمانات الاجتماعية الأساسية، ومن ناحية ثانية لم نتمكن م تحسين ظروف المسكن وتأمين الموارد الغذائية كما وكيفا وكذلك تنظيم عمل وسائط النقل وفق المستوى المطلوب. وتحسين الخدمات الطبية والتعليمية.

نجد أنفسنا أمام المفارقات، فمن ناحية حل مجتمعنا وبنجاح قضايا تأمين فرص العمل وقدم الضمانات الاجتماعية الأساسية، ومن ناحية ثانية لم نتمكن من تحسين ظروف المسكن وتأمين الموارد الغذائية كما وكيفا وكذلك تنيظيم عمل وسائط النقل وفق المستوى المطلوب. وتحسين الخدمات الطبية والتعليمية.

أخذ ينشأ وضع غير معقول، إنتاج ضخم من الفولاذ والمواد الخام والطاقة والوقود لا مثيل له في العالم، وفي الوقت ذاته نقص في هذه المواد بسبب التبديد وقصور الاستخدام. لدينا أكبر عدد ممكن من الأطباء وأسرة المستشفيات بالنسبة لكل ألف مواطن ومع ذلك نعاني نواقص خطيرة وتدنيا في مستوى العناية الصحية. وصواريخنا تشق طريقها بدقة متناهية نحو مذنب هالي وتسرع لموعدها مع كوكب الزهرة، ولكن رغم هذا النصر للفكر الهندسي والعلمي فإننا نلحظ تخلفا واضحا في استخدام المنجزات العلمية لتلبية الاحتياجات الاقتصادية.

إن عرض الواقع (خاليا من المشاكل) قد ارتد إلى نحر أصحابه هوة بين القول والعل ساهمت في تكريس السلبية الاجتماعية وعدم الإيمان

بالشعارات المطروحة. ومن الطبيعي أن تهتز الثقة في وضع كهذا بكل ما يقال من فوق المنابر وعلى صفحات الجرائد والكتب المدرسية. وبدأ الانهيار في الأحاسيس التي أرساها زمن الثورة البطولي وسنوات الخطط الخمسية الأولى والحرب الوطنية وفترة الانبعاث فيما بعد الحرب. وارتفع تعاطي الكحول والمخدرات والجريمة كما ازداد تغلغل الأنماط الثقافية الهابطة الغريبة عن المجتمع السوفييتي والتي تكرس الابتذال والذوق الوضيع والخواء الروحي.

أما الاهتمام الحقيقي بالناس، بشروط حياتهم وعملهم ومزاجهم الاجتماعي فغالبا ما كان يتم استبداله بالنفاق السياسي والتوزيع الجماعي للمكافآت والألقاب والجوائز. وتراكمت حالة عامة من التغاضي وتدني مستوى حث الجماهير والانضباط والشعور بالمسؤولية. وقد حاولوا التستر على ذلك كله عن طريق الاحتفالات الاستعراضية وتكرار المناسبات اليوبيلية. وشيئا فشيئا اتسعت الفجوة بين عالم الحقائق اليومية وعالم الازدهار الاستعراضي. ولم يكن بمقدور العديد من المنظمات المحلية أن تحافظ على مواقعها المبدئية وأن تخوض نضالا حازما ضد الظواهر السلبية وضد استباحة الأشياء والتستر المتبادل وإضعاف النظام. وتكررت حالات انتهاك مبدأ المساواة بين أعضاء الحزب واستثنى من دائرة الرقابة والنقد العديد من الشيوعيين الذين يحتلون مراكز قيادية، الأمر الذي أدى إلى إخفاقات في العمل ومخالفات خطيرة.

تعليق إذا كان (غوربي) يقول هذا الكلام، فماذا نقول نحن إذن؟.

***

ركنية الحوار وأساسيته وتحديد المضغة الاجتماعية

ركنية الحوار وأساسيته:

يقول الأستاذ عمر التلمساني المرشد السابق للإخوان المسلمين في مصر رحمه الله رحمة واسعة عن علاقته بمؤسس الجماعة الأستاذ الشهيد حسن البنا رحمه الله وأسكنه فسيح الجنان وأجزل ثوابه:

أنا لا أدعى أني كنت من أكثر الإخوان صلة بالأستاذ، لأن عملي وإقامتي، لم يكونا في أول الأمر بالقاهرة، بل كان من الإخوان من هو أكثر صلة به مني أمثال د. حسين كمال الدين واللواء صلاح شادي والأستاذين صلاح أبو رقيّق وفريد عبد الخالق وأمثالهم. وكما يحدث في كُل جماعة أو حزب أو تجمّع، فقد كان لبعض الإخوان آراء ومقترحات تتعارض مع فريق آخر ولكني بحمد الله كنت بعيدا عن هذه الخلافات كلها وكنت أرى وأسمع وأفكر بعين فضيلته وأذانه وعقله لثقتي المطلقة في صواب كل ما يرى. وقد يكون في هذا الشيء من الخطأ أو إلغاء الشخصية عند بعض الناس، ولكني كنت معه «كالميت بين يدي مغسله» وكنت سعيداً بهذا كل سعادة.. وتلك من مميزات جماعة الإخوان المسلمين الطاعة المطلقة لمرشدهم في غير معصية. انظر: التلمساني (ذكريات لا مذكرات)، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة 1985، ص 104 - 105.

تنطرح خلال كلمات المرحوم التلمساني بعض المفاهيم الخطيرة الراسخة في جماعة الإخوان والتي نرى أنها بحاجة لوقفة مراجعة. فالرجل كتب هذا الكلام 1985 أي عندما تجاوز سن الثمانين (التلمساني من مواليد شعبان 1322 هـ نوفمبر 1904) وهو من الذين قضوا في السجن 17 عاما (1954 - 1971) وفي صفوف الإخوان 39 عاما قدم فيها الغالي والنفيس حتى لقي ربه في الساعة الثالثة والنصف قبل فجر الخميس 14 رمضان 1406 هـ الموافق 22 مايو 1986 رحمه الله.

يعكس التلمساني بعض المفاهيم الراسخة في جماعة الإخوان وهي ـ في رأينا ـ بحاجة إلى مراجعة ووقفات. فهو ينظر لأي (خلاف في الرأي) على أنها (خلافات) يحمد الله أنه كان بعيدا عنها، وكأن الخلاف في الرأي شيء من (المكروه) مع علمنا أن صحابة رسول الله ﷺ قد اختلفوا في الرأي في بعض القضايا اختلافا شديدا ولم ينكر عليهم (سعد بن عبادة في حادث السقيفه وكذلك الخلاف الكبير بين الخليفة عمر بن الخطاب وبعض الصحابة ومنهم بلال حول أرض العنوه فقط كأمثلة ولو أردنا سرد الخلاف في الرأي بين الصحابة رضي الله عنهم لما انتهينا). وهو يؤكد (ثقته المطلقة) في صوابيه كل رأي كان يبديه حسن البنا رحمه الله وفي هذا برأينا مبالغة لا داعي لها وتعطيل لرزق ساقه الله للتلمساني ألا وهو (العقل). وحتى صحابة رسول الله ﷺ كانوا إذا سمعوا منه شيئا سألوه: أهو الوحي أم الرأي؟ فإن قال: الرأي، أبدوا ما لديهم من آراء قد تخالف رأي المصطفى ﷺ (مثال الحباب بن المنذر عند بئر بدر) وأما إذا قال: الوحي، صمتوا ولسان حالهم يقول: سمعنا وأطعنا. وفي حد علمنا أن الوحي لم يتنزل على أحد بعد محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين. أما أن يقول التلمساني أنه كان ـ في حضور البنا ـ (كالميت بين يدي مغسله) فالرسالة التربوية التي من الممكن أن يلتقطها شباب الإخوان من تلك العبارة فخطيرة جدا. إنها إلغاء تام لشيء اسمه

(الحياة) وكل ما تحمل الكلمة من حرارة وحركية ونظر وبصر ورأي وتعبير وإرادة ومبادرة لديهم ومن جهة أخرى فيها تركز مكثف للحياة لدى المغسل (لمغيسل). كأن التلمساني ـ وهو المرشد الثالث بعد البنا والهضيبي ـ يريد أن يقول لشباب الإخوان من أطباء ومهندسين ومحامين وأساتذة جامعات واقتصاديين ومعلمين وطلبة وعمال وزراع: كونوا مع قيادتكم (كالميت بين يدي مغسله). والسؤال هل هذا توجه سليم لبناء حركة تطمح أن تتقدم للعالم أجمع بـ(الحل الإسلامي) لمشاكله المتعددة المتشابكة؟

والتلمساني لا يتحدث من فراغ فثمة خوف دائم يستشعره الإخوان ـ وخاصة القيادة ـ من خلاف في الرأي إذ أنهم ألفوا أجواء غير طبيعية من القَوْلَبَة المصطنعة والعسكره الغالبة المسيجة بسياج من الشكلية والمظهرية الشرعية. من هنا غابت في جماعة الإخوان ما نستطيع أن نسميه بـ(مؤسسات الحوار والتقويم والتدقيق). ولذلك نجد جماعة الإخوان في مصر وغيرها يعتنون عناية بالغة في إقامة المعسكرات والمخيمات الربيعية والصيفية لممارسة كافة أشكال الرياضة إلا رياضة (الحوار). أما المحاضرات والدروس التي تلقى في تلك المخيمات والمعسكرات فهي (للتلقين أساسا، ونادرا ما تتناول موضوعا يحفز على (الحوار). وقد قيل لقيادة الإخوان في مصر السنة الفارطة: إذا كان بوسعكم جمع الشباب في المخيمات والمعسكرات الربيعية والصيفية ولمدة أيام أو ربما أسابيع فلماذا لا تعقد الجماعة مؤتمرًا عامًّا لهم تقيم فيه مسيرتها وتتحاور حول وضعيتها وأهدافها وهيكلها الإداري والقيادي؟ فأجابت قيادة الجماعة هناك أن: القانون لا يسمح بذلك؟ وبالطبع ليست الإجابة مقنعة على الإطلاق ولو صحت النية فما الذي يمنع الناس أن (يتحاوروا) ويتبادلوا الرأي في شؤونهم. لكنها ـ والله أعلم ـ المخافة من (الحوار) وما قد ينتج عنه.

هذه الروح الزاجرة للحوار والمتحاورين والمثبطة للنقاش والمتناقشين والداعية لـ(الطاعة المطلقة) للقيادة ليست من الإسلام في شيء، فالذي يتأمل في القرآن يجد ضروبا من (الحوار): بين الله والإنسان وحوار بين الإنسان والأكوان وحوار بين الإنسان والإنسان. يقول الأستاذ عمر بهاء الأميري أن كلمة الحوار بذاتها ليست غريبة عن لغة القرآن الكريم فقد وردت في أكثر من موضوع: ﴿ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ﴾ الكهف: 37 ﴿ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا ﴾ الكهف: 34. أما الروعة فكانت الحوار الذي دار بين إبراهيم عليه السلام وربه: ﴿ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ ﴾ البقرة: 260 وكذلك حوار موسى عليه السلام وربه، ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ ﴾ الأعراف: 143. لا نجد في القرآن نهيا عن الحوار بل تحريضا عليه وها هو إبراهيم عليه السلام يقولها بعفوية الإنسان الفطري: بلى ولكن ليطمئن قلبي. قل يزجره الله؟ أبدا (قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم). إن للحوار ركنيته الأساسية في الوجود الإنساني وتأثير الدعاة والمرشدين والمصلحين في التاريخ ينطلق من (الحوار) ويكفي أن تذكر أن ككلمة (قال) التي هي لب الحوار وردت في القرآن 527 مرة.

ولأن القيادة في جماعة كالإخوان في مصر وغيرها لا تحبذ فكرة (الحوار) بين مستويات التنظيم الإدارية، نجدها تحاول تحقيق اللحمة بين الإخوان عن طريق تنمية الشبكات العاطفية (التلقائية) الموجودة في جميع الجماعات: أسماء معينة، أناشيد، طقوس، واحتفالات، وقد كانت هذه الوسيلة فعالة في تحقيق الغرض منها إلى حد ما إذ من المعروف في علم (الاجتماع القياسي) أن تعلق شخص بجماعة ما يمكن أن يعود إلى انجذاب نحو بعض (الأعضاء

الذين أقام معهم علاقات، حميمة وليس بالضرورة لقناعته بالأهداف المشتركة للجماعة أو حتى قناعة بقيادتها، ثم هناك ما يسميه بـ«الاختصاصيين» في دينامية الجماعات بالحاجات (الخفيفة) مثل التعبير أمام الغير عن العواطف الخاصة والأشواق الخاصة الخاصة التي تحقق للمنتمي قدرا كبيرا من (الأمن العاطفي) وقد نجحت جماعة الإخوان إلى حد كبير في هذا المجال، غير أن ذلك من شأنه أن يحافظ على تلاحم الجماعة الوقتي دون أن يسهم في دفعها إلى الأمام وتطوير حركتها العلمية وتسويق مشروعها في التغيير الاجتماعي، فنحن اليوم في عصر كثرت فيه التساؤلات جراء الثورة المعرفية والمعلوماتية التي نتجت عن تطور وسائل المعرفة والاتصال ولم يعد من الممكن القبول بفكرة (الإمام) المرشد الحجة ذو العلم المحيط الذي (ينهل) منه الناس الحكمة والمعرفة والرأي السديد، هذا زمن المؤسسات الكبيرة، والنظم المرنة وتوفير متطلبات الابتكار وسيطرة العلاقات أكثر من سيطرة الهيكل وتكثيف دور الاختصاصين لا تهميشهم وتفتيت القيادة لا تركيزها وتعقيد قرار الحرب والسلام لا تبسيطه وكل ذلك غير متحقق في إطار الحركة الإسلامية الحل؟ (الحوار الكاشف) ومزيد من الخض، للمفاهيم والمصطلحات والمشاريع والدروب والآليات.

تحديد المضغة الاجتماعية:

مثلما أن المصطفى ﷺ قال إن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الفرد وإذا فسدت فسد الفرد فكذلك في جسد المجتمع، هناك مضغة إذا صلحت صلح المجتمع وإذا فسدت فسد المجتمع ولم ينصلح أمره. ومن يتتبع العمل السياسي في العالم أجمع وفي الوطن العربي على وجه الخصوص في فترة الخمسينيات والستينيات ـ يلحظ بعض الأنسقة السياسية التي غلبت

على مناهج الحركة السياسية في محاولة تحديد المضغة الاجتماعية، نلاحظ مثلا أن (القوميين) قد عمدوا إلى (الجيش) حيث كونوا القناعة أنه المضغة الاجتماعية الأهم وبالفعل كانت تلك الفترة حافلة بمحاولاتهم الانقلابية (بعضها نجح وبعضها لم ينجح) ومن جهة ثانية نلاحظ أن الشيوعيين قد حددوا المضغة الاجتماعية التي تناسب أنشطتهم وهي (النقابات العمالية) وبالفعل من يتتبع نسق العمل الشيوعي في الوطن العربي في تلك الفترة (وبالذات في أقطار مثل السودان ومصر وسورية وتونس) يجد نشاطا مكثفا في النقابات العمالية، أما الحركة الإسلامية فلا يبدو أنها قد استقرت في تحديد مضغتها الاجتماعية وإن كان نشاطها في (الحركة الطلابية) يبدو أكثر بروزًا، لكن هل معنى هذا أن الحركة الطلابية هي المضغة التي تشكل القاعدة الاجتماعية للحركة؟ أشك في ذلك فاستجابة القواعد الطلابية للمناشدة الدينية تحكمها عوامل كثيرة موضوعية ولا دخل لها بأي تخطيط مسبق من التنظيم الإسلامي، زد على ذلك أن من يتابع سلوك التنظيم الإسلامي ونشاطه في إطار الحركات الطلابية لا يلحظ تركيزا من جانب الأول على تطوير الثاني لكي ينضجه من أجل تحويله إلى مضغة اجتماعية، ويبدو أن جل ما يريده التنظيم الإسلامي من الحركات الطلابية هو التالي: أولا عزل عناصره الشابة الفوارة القلقة المتسائلة عن جسد التنظيم واستفراغ طاقتها في معارك (وهمية) ضد خصوم (وهميين) من الطلبة.

ثانيا: استثمار وجود تلك العناصر في عمليات الاستقطاب التنظيمي وتكثير الأعداد وتجميع الحشود وتضخيم (سواد المسلمين)، ثالثا تحريك هذه القاعدة وقت الحاجة للضغط في اتجاه معين لتحقيق غرض معين في ظرف معين وكفى، وهكذا لا يبدو أن التنظيم الإسلامي يتعامل مع الحركة الطلابية إلا من زاوية تحقق هذه الأهداف المحددة الصغيرة

من جهة أخرى يلاحظ أن مشاركة النساء والفتيات في المنظمات التي تهيمن عليها الحركة الإسلامية مشاركة واسعة لا يتناسب مع الموقف المتأخر العام للحركة الإسلامية من المرأة، بل يلاحظ في بعض الأقطار أن الانتخابات الطلابية التي أسفرت عن نجاح (الإسلاميين) إنما كان نتيجة لكثافة أصوات (الطالبات) الإسلاميات. ومرة أخرى نسأل: هل تعتبر الحركة الإسلامية المرأة المضغة الاجتماعية التي ينبغي التركيز الحركي عليها، ومرة أخرى أيضا نقول: لا يبدو ذلك، إذ قاومت الحركة الإسلامية ممثلة ببعض التنظيمات في كثير من الأقطار نشوء حركة نسائية منظمة مستقلة ولو كانت الحركة الإسلامية تنظر للمرأة على إنها المضغة الاجتماعية المناسبة لسعت بدورها لإنشاء حركة نسائية منظمة.

ويبدو من التطور العفوي للأحداث أن الحركة الإسلامية قد تضطر في نهاية الأمر لتحديد مضغتها الاجتماعية وتركيز اهتمامها بالتالي في ذلك الإطار. ويبدو كذلك أن القطاع الطلابي هو الشريحة الاجتماعية الأنسب في سلم الخيارات والاختيارات، ولا شك بأن ثمة عوامل كثيرة تدفعنا إلى القول أن الطلاب من أهم العناصر المناسبة للحركة الإسلامية فقط لو أدركت الأخيرة الأسلوب العلمي والموضوعي للتعامل مع قطاع الطلبة. نستطيع أن نطمئن إلى القول بأن الطلبة هم (الكتلة الحرجة) في العالم أجمع المرشحة لأدوار تاريخية، لقد ثبت تاريخيا في 1948 (ألمانيا والنمسا) وفي 1955 (الأرجنتين) و1958 (فنزويلا) و1963 (فيتنام) و1964 (السودان) و1966 (إندونيسيا) و1968 (الولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا وإيطاليا والمكسيك وإسبانيا والبرازيل والأورغواي والسنغال وتركيا ومصر ولبنان) أن قابليات الطلبة كمضغة اجتماعية كبيرة للغاية فالطلبة هم أكثر الناس إدراكا للعلاقة بين الحقوق العامة والنظام العام

ولذا كان تجاوبهم مع القضية العامة في المجتمعات البشرية دائما الأكثر حيوية، ومن المعروف كذلك أن قطاع الطلاب في كل المجتمعات يتزايد ويتضاعف يوما إثر آخر، كذلك تعاملهم وسهولة الاتصال فيما بينهم، وتفيد الدراسات الاختصاصية أن قطاع الطلاب هو أكثر الفئات مقدرة على التحرر الاجتماعي من الخلفيات العائلية والطبقية والإقليمية. من هنا نقول إن الحركة الإسلامية ربما تجد من الأنسب التعول على الحركة الطلابية في نهاية المطاف.

***

ماذا ستفعل الحركة بجموعها الكبيرة؟

ظاهرة التضخم الكمي المتسارع:

ظاهرة التضخم الكمي المتسارع تطرح على الحركة الإسلامية سلسلة من الإشكاليات التي ينبغي الشروع في التصدي لها بالجدية المطلوبة. فإقبال هذه الجموع الكبيرة من الشباب دون الاستعداد الكافي لاستيعاب مواهبهم وقدراتهم ومهاراتهم وتوظيفها التوظيف الصحيح في اتجاه (المشروع الإسلامي) كمن يحاول أن يعبر بحرا أو نهرا دون أدنى معرفة بمبادئ السباحة فلا شك أن في ذلك مخاطرة كبيرة. لقد طرح الأستاذ راشد الغنوشي قائد حركة الاتجاه الإسلامي في تونس هذا التساؤل الكبير لينبه الحركة الإسلامية لمشكلة كبيرة، يقول:

بعد إقبال الجموع الكبيرة عليها ماذا ستفعل الحركة بهذه الجموع وكيف توظفها في خطة التغيير الحضاري حتى لا يغدو عملها الجمع والتكديس من دون البناء؟

ويضم د. حسن الترابي قائد الجبهة القومية الإسلامية في السودان صوته لصوت الأستاذ راشد الغنوشي ليقولا معا في كراسة مشتركة: «يجب إيجاد مجالات لتفريغ طاقات الشباب الذين تملأهم الحركة بالحماس، لأنه إن لم توجد هذه المجالات تعرضت الحركة لكثير من الانحرافات ليست ظاهرة التكفير والهجرة إلا نتيجة لعمل إسلامي لم يوجد مجالات للتغيير في

المجتمع، كالنهر المتدفق الذي ينساب في جوانب مختلفة إذا لم يشق الطريق أمامه) انظر الترابي والغنوشي، الحركة الإسلامية والتحديث، دار الجيل، بيروت 1980، ص 38 – 39».

لا أكون مبالغا إن قلت إن هذه من أكبر المشاكل التي تواجه الحركة الإسلامية في عمومها: تضخم الكم المتسارع مع غياب المؤسسات الحركية لاستيعابه. وتتميز هذه المشكلة عن بقية المشكلات التي توجه الحركة الإسلامية أنه من الصعب إلقاء اللوم على الأطراف الأخرى (غير الإسلامية في توجهها) بكونها سبب المشكلة أو المتسببة بها. هذه مشكلة نتجت عن سببين لا ثالث لهما: أولهما جاذبية الشعارات الإسلامية التي ترفعها الحركة الإسلامية، وثانيهما عجز الحركة الإسلامية ومؤسساتها الحركية عن استيعاب وتوظيف هذه الأعداد الكبيرة من الشباب استيعابا وتوظيفا عمليا وموضوعيا. فنجاح الشعارات وجاذبيتها يطرح دائما مسؤوليات كبيرة على من يطرحها، فإن نجح في الارتفاع إلى مستواها حقق مزيدا من النجاحات وإن فشل في ذلك عرَّض رأس ماله الحركي لكثير من المراهنات والمغامرات. ولأن شعارات الحركة الإسلامية جذابة، بالإضافة لوجود شبكة كبيرة متفاعلة من العوامل الموضوعية التي تصب في مجرى التدين (الإسلامي وغيره) في العالم المعاصر، لهذه الأسباب نجد هذه الجموع الكبيرة المقبلة على الحركة الإسلامية إقبالا لفت أنظار كل المراقبين السياسيين المنشغلين في ساحة الوطن العربي والإسلامي، ومن دون شك أن هذا الإقبال المتزايد من جانب الشباب على الالتزام أولا بالإسلام كإطار مرجعي ودليل نظري وكسلوك فردي وجماعي وثانيا على الانتماء للحركة الإسلامية والانخراط في صفوفها، أقول لا شك أن كل هذا يطرح على كاهل الحركة الإسلامية مزيدا من الأعباء والمسؤوليات

تجاه هذا الشباب في إطار توظيفه في مجالات تصب في النهاية لصالح (المشروع الإسلامي) الذي تتبناه الحركة.

من المدنس إلى المقدس:

ما الذي يحدث للشباب الذي ينضم اليوم للحركة الإسلامية وينتمي حركيا لها: (وربما هذا حاصل في كل الحركات والأحزاب الإسلامية منها وغير الإسلامية). إذا كان الشباب يعتقد بانتمائه أنه قد وصل إلى جزيرة الخلاص وأنه انتقل من الخارج المدنس إلى الداخل المقدس فسوف يكتشف ـ بعد نضوب العاطفة والحماس ـ ظواهر ويحتك بشخوص ويمر بتجارب تجبره على إعادة النظر في مجمل وضعه الانتمائي وليس الالتزامي. هنا تبرز الفروق الفردية فإن كان الشاب قليل الحساسية وبطيء الاستجابة للمثيرات (الفكرية والثقافية والمنهجية) وقليل التساؤل والكلام منخرطا في ظروف خاصة تستفرغ لديه كل طاقات التساؤل والقلق ويجد في الجماعة إشباعا عاطفيا أو أمنا اجتماعيا أو ظهرا معيشيا أو غير ذلك، فلديه إذن أكثر من مبرر للمكث مع الجماعة. هذا النوع من المنتمين ـ إذا كثر ـ يصبح مع مرور الوقت عبئًا على الجماعة لا عونا لها ورقما سالبا في آليتها وديناميتها وثقلا على الجماعة أن تحمله في درب طويل طويل. ليس من شك أن هذا النوع من المنتمين يصلح فقط للعمل (التنفيذي) ويمكن تصنيعه أفلاطونيا على أنه من (أهل الحديد وحملة المحاريث). لكن حتى الحديد ـ على بأسه ـ إذا قَلَّت حركته وتراكم بعضه فوق بعض فإن الصدأ يصيبه ويأكله ويجعله كالهشيم الذي تذروه الرياح. الحل الوحيد هو تكثيف العمل (التنفيذي) واستحداثه وتنويعه وتجديده وتطويره وإلا بات عملا نمطيا رتيبا مملا لا حياة فيه ولا جدة. وإذا فشلت الحركة في توفير التكاليف التنفيذية لهذا النوع

من المنتمين تحول الورم الحميد إلى ورم خبيث ينبغي استئصال شأفته قبل التورط في الدائرة الشريرة للكورتيزون والكيموثيرابي. وإذا كان الشاب من (الشخصيات القلقة) على حد تعبير د. عبد الرحمن بدوي (بالمناسبة يدرج د. بدوي الشيخ أبو حامد الغزالي صاحب «إحياء علوم الدين» ضمن شخصياته القلقة) أقول إذا كان الشباب كذلك فسوف تثيره كثيرا الأوضاع السلبية في الجماعة ويبدأ يتذمر ولا مجيب وينقد ولا مستوعب وبعد أن يضيع الأذان في مالطا يصيبه نوع من (التنافر الوجداني الإدراكي Congnitive dissonance) كما يسميه علماء النفس، فهو يحب ويميل للحركة الإسلامية ولكنه غير مقتنع بها، فيضطر مع ذلك لمسايرتها دون اقتناع بها. هذا التنافر الوجداني يعاني منه هذا الضرب من الشباب يدفعهم للبحث عن رفقائهم السيكولوجيين ـ أي الذين يعانون من المشكلة نفسها ـ فتتشكل بذلك (الجيوب الحركية) أي الشلل المتبرمة التي تجتمع عادة في مجالس خاصة بها لكي يستزيد الفرد بالتعبئة المعنوية والأدبية المطلوبة. وتظل هذه الشخصية القلقة ضمن إطار الجماعة الإسلامية دون أن تتاح لها الفرصة للتعبير عن مكنوناتها ومع مرور الوقت تتضخم (الكتلة الحرجة) في بطن الجماعة وتكثر الضوضاء في الداخل. أما إذا كان الشاب من نوعية (الحارث بن سريج) ذلك الذي ثار وراء (نهر جيحون) ضد الأمويين بعد أن بلغ انحرافهم ما بلغ في إساءة استعمال سلطتهم أقول إذا كان الشاب من هذه النوعية فعلى الجماعة أن تتوقع الانقسامات والانشقاقات كما حدث مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر فمعظمهم الجماعات الإسلامية المتواجدة في ساحة مصر قد خرجت من تحت عباءة الإخوان بعد أن فشل الإخوان في استيعاب هذه القوى الإسلامية الجديدة (هذا ينطبق على جماعة الجهاد وجماعة المسلمين وغيرهم).

مدرسة الضبط والربط

ينبغي أن تتنبه الحركة الإسلامية لهذه الثغرة وأن يعي قادة الحركة وزعماؤها أن الأمر أعقد بكثير من (الضبط والربط) فنحن لا نعالج/ (مخيما كشفيا) ولا (ثكنة عسكرية) إنما نعالج أوضاع جماعات ينبغي أن تتمتع بالصحة النفسية والفكرية والمنهجية لكي تؤدي أدوارها الاجتماعية بشكل إيجابي يخدم الصالح العام للمجتمع الأوسع. ولا يحل هذه المشكلة (الأمر والنهي) والزجر والإجراءات العقابية والتصويت على ذلك وحث الأنصار على مقاطعة فلان وعلان من الناس أو الامتناع عن قراءة الكتاب الفلاني وغير ذلك من الإجراءات التي يظن (بالضم) إنها تحقق التلاحم أو الانسجام في داخل (التنظيم الإسلامي). إن المشكلة أعقد من ذلك بكثير وتتطلب وقفة علمية موضوعية تشريحية وتشخيصية تغوص إلى العمق وتسبره. أولا لا بد أن تدرس الحركة العلاقة بين الالتزام الديني والانتماء الحركي: هل كل ملتزم دينيا يصلح لكي يكون مُنتمياً حركيا؟ لا أزعم أني أملك الإجابة على هذا السؤال الكبير لكن ما أود أن أقوله ومن خلال التجربة والمراقبة والتحديق للظاهرة الحركية الإسلامية أن العمل الحركي يستلزم وعيًّا حركيا من الحتم عدم توفره في كل متدين. لذلك أقول بشيء من الثقة الانتماء الحركي يتطلب مسبقا الالتزام الديني، غير أن الأخير لا ينتج عنه الأول بالضرورة. وحتى في حالة اكتشاف القابليات الحركية لدى المتدين لا بد أن تكون النقلة بين الالتزام والانتماء واعية ومدروسة. من هنا نقول لا بد من إعادة النظر في (سياسات التجنيد) والاستقطاب بحيث لا تصبح العملية مجرد عملية (ضم) أو (سلم نفسك) كما يقول دائما أحد أقطاب الإخوان في مصر سامحه الله..

التكوين الأيديولوجي:

من أهم القضايا المطروحة اليوم في الدراسات التي تتناول الأحزاب والجماعات هي قضية (التكوين الأيديولوجي) للأعضاء ويرتبط بذلك أيضا عموم الوضع الثقافي في الحزب أو الجماعة. ومن الواضح أن الحركة الإسلامية لم تعط هذا الموضوع الأهمية المطلوبة فليس هناك عناية على الإطلاق بتكوين (الموجهين الفكريين) الذين يشرحون (عقيدة الحركة وتصوراتها) ويفسرون مواقف الحركة وتاريخها عبر مراحله. هناك عدد من (الخطباء) الذين يعتنون بالشعر أكثر من الفكر وبإبكاء سامعيهم أكثر من تفهيمهم وتوعيتهم. ودون أدنى خدش لمكانة هؤلاء الخطباء أقول إنهم ليسوا بقادرين على عملية التكوين الأيديولوجي لأعضاء الحركة الإسلامية. من هنا نقول أن على الحركة الإسلامية أن تعتني بتكوين فرق من (الموجهين الفكريين) الذين يشرحون عقيدة الحركة وتصوراتها ويفسرون مواقفها وتاريخها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أن (تضبط) خطباءها في إطار متفق عليه من الكلمة الطيبة والدعوة بالحسنى بدل الحاصل من بعضهم. ومن الأمور الملاحظة في هذا الصدد غياب البرامج الثابتة في مجال التكوين الثقافي والأيديولوجي للأعضاء وضعف المبادرة والتتبع الثقافي لديهم، وهذه وضعية لم تنتج من فراغ بل كانت وليدة حالة عامة من الخمول الثقافي والفكري في الحركة. كذلك هناك ميول تجريدية في فهم العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية تركز على فهم الإسلام كدين عبادة وتكاليف عبادية أكثر من كونه نظاما اجتماعيا وتوزيعيا للنفوذ والثروة، أي أن قراءة الحركة للإسلام باتت تُشَدِّد على الدين والمعتقد أكثر من النظام والنهج والكيانية الإسلامية المنشودة. من هنا بدأ ظام الأولويات في الطرح والمناقشة والدعوة يرتبك ويتزلزل.

ثم إن الإمكانات الثقافية في الحركة غير منسقة في خطة يشرف عليها جهاز للإشراف الثقافي كشأن الأحزاب والجماعات المتقدمة في العالم المعاصر. والثقافة الحركية التي تناط بحركة أو حزب ما، ليس المقصود بها الثقافة العامة وحدها. فالمثقف قد يتقدم في الدرجات العلمية لكنه قد يتأخر في الثقافة الحركية التي نقصد، فالثقافة الحركية تختلف عن الثقافة العامة من عدة وجوه: فهي سياسية تتطلب وعيا للواقع السياسي والتيارات والمدارس السياسية المتفاعلة فيه. والهدف من هذه الثقافة السياسية تكوين منطق سياسي موحد يحلل الأوضاع والظروف على ضوء (عقيدة الحركة). وهي تنظيمية تتطلب وعيا لمهمات الحركة الإسلامية وتركيزها التنظيمي والإداري والقيادي واللائحي والمؤسسي. وهي شعبية تعنى بقضايا الشعب الحيوية واليومية الاقتصادية والاجتماعية. ولأن الحركة الإسلامية أهملت التكوين الثقافي والفكري والأيديولوجي لأعضائها لجأ الأعضاء لأسلوب التثقيف الذاتي ولهذا الأسلوب مخاطره الكبيرة على الجهة الأيديولوجية للحركة. إن التثقيف الذاتي في إطار التكوين الأيديولوجي العام للحركة قد يكون من العوامل المنشطة ثقافيا، غير أنه في غياب هذا التكوين قد يصبح قنبلة ثقافية ـ حركية مع مرور الوقت، ومع ذلك فمن الأفضل تنشيط نزعة التتبع الثقافي لدى الفرد بدلا من كبحها وتجاهلها وأحيانا تسفيهها كما هو حاصل لدى بعض التنظيمات الإسلامية.

دور الاختصاص

تضم الحركة الإسلامية نخبة جيدة من الاختصاصيين إلا أن قيادة الحركة ـ في العموم ـ لا تدرك أهمية هذه الميزة، دع عنك توظيفها التوظيف المطلوب. ففي إطار الحركة هناك: الاختصاصي في الاقتصاد

والإرشاد النفسي والإعلام والطب والمجتمع والصناعة الثقيلة وتلويث المياه والزراعة والمفاعلات النووية وطب الأطفال وتربيتهم وغير ذلك من الاختصاصات المهمة. هل لدى الحركة برنامج للاستفادة من هذه الخبرات والاختصاصات؟ لا يبدو ذلك لأن كل الذي تطلبه الحركة منهم هو دفع الاشتراك وحضور اجتماع أسبوعي (الأسرة) لاجترار (منهاج ثقافي) ربما يصلح لتأهيل الفرد ثقافيا للعصر العباسي لكن بالقطع لا يصلح لتأهيله ثقافيًّا للقرن العشرين. إن قيادة الحركة الإسلامية تتعامل مع الاختصاصي والأُمّي بالطريقة نفسها، أليس الناس سواسية كأسنان المشط؟ ما عدا نجوم المال فأسنان المشط الذي يستعملونه تختلف عن الذي ورد في نص الحديث كما يبدو. نجم المال هو الاختصاصي الوحيد الذي يحظى باحترام وتبجيل قادة الحركة ومن المؤسف أن نجوم المال ورجال الأعمال أصبحوا ـ من خلال هباتهم ومنحهم للحركة ـ يساهمون بدرجة ملحوظة في توجيه الحركة والتحكم بشبكة علاقاتها السياسية في كثير من الأحيان. ومن الطبيعي أن نجوم المال وارتباطاتهم التجارية ومعها السياسية تفرض بعض الأولويات التي قد تستلزمها التجارة ويتم فرضها على الحركة دون معرفة من القواعد ويكون بذلك التحكم بمسار الحركة وفق مقتضيات المصالح العليا لطبقة الوكلاء والمستوردين. إن من يلاحظ ويراقب لهجة بعض المجلات التي تعبر عن لسان حال بعض التنظيمات الإسلامية وتفسيراتها للأزمات الاقتصادية والسياسية وتأجيجها لبعض القضايا الهامشية وتعتيمها على بعض القضايا الجوهرية لا يحتاج لكثير ذكاء لكي يرفع أصابع الاتهام لبعض نجوم المال الذين صاروا أثقل في ميزان الحركة ومعيارها من كافة الاختصاصيين بشتى خبراتهم وراياتهم. وهذه ثغرة لا ينتبه لها إلا القليل على خطورتها ولقد وسع من خطورتها

افتتاح شبكة من (البنوك الإسلامية) عززت من تواجد ونفوذ نجوم المال في أجهزة توجيه الحركة والتحكم بمسارها.

تظل مشكلة التضخم الكمي المتسارع من أخطر المشاكل التي تواجهها الحركة الإسلامية ومن أخطر الثغرات في طريقها الطويل. ولكي تحل الحركة هذه المشكلة وتسد هذه الثغرة لا بد أن تعيد النظر في (سياسات التجنيد) لكي تقضم ما تستطيع أن تهضم أما (نهش السباع وقضم الضباع وخضم البراذين) الحاصل فلا يستقيم به الأمر وينبغي إعادة النظر في التكوين الأيديولوجي والوضع الثقافي عموما في الحركة قبل أن تتحول الحركة إلى صحراء للفكر والثقافة والأيديولوجيا وتختلط بذلك الخطوط والمعايير والمقاييس ويصبح (نجم المال) هو ربان السفينة فتملى (بالضم) مقتضيات التجارة والربح السريع على مسارات الحركة وبرامجها. وينبغي كذلك إعادة النظر في وضعية هذه الجموع الكبيرة من الاختصاصيين واستثمار خبراتهم لأجل المصالح العليا للدعوة الإسلامية بدلا من صحراء النسيان التي يعيشون فيها وقبل أن تتلقفهم الجهات العديدة التي تقدر ما لديهم من خبرة ومهارة وموهبة.

***

مطلوب عقد مؤتمر عام لتقييم الأداء وتحديد الأهداف البعيدة والقريبة

المؤتمر العام: نهج الحركات الحية:

درجت الحركات والأحزاب والجماعات والنوادي الاجتماعية وفئات الضغط (بأنواعها) والنقابات والروابط الطلابية على عقد مؤتمرات عامة لمناقشة العديد من القضايا المتعلقة بأنشتطها وتقييم أدائها وتحديد الأهداف (البعيدة والقريبة) على ضوء المستجدات والطوارئ التي تعترض طريقها واقتراح البدائل الحركية المتاحة وإجراء التطويرات الداخلية للمواءمة وتجديد الدماء والهواء وتوفير ظروف موضوعية أفضل لأداء أفضل ونتائج أفضل، حتى زراع البطاطا والبصل والشمندر شكلوا روابط واتحادات وعقدوا مؤتمرات سنوية للبحث في شؤون البطاطا والبصل والشمندر وذلك لدعم الأبحاث المخبرية لتحسين هذه المحاصيل من ناحية الجودة والكمية وتوفير فرص تسويق أفضل وغير ذلك، لقد أصبح (المؤتمر العام) فكرة ونهجا وطريقة عالمية تتبناها الحركات والأحزاب والجماعات والنوادي الاجتماعية وجماعات الضغط والنقابات والروابط الطلابية وهي فرصة للمراجعة والمشاورة وإعادة النظر في سبل وآليات ودروب العمل وتقييمها وفحص الأداء في عمومه، وقد وجدت تلك المؤسسات الحركية البشرية فائدة كبيرة في تلك المؤتمرات واللقاءات

إذ صححت ـ من خلالها ـ الكثير من الأخطاء والسياسات وتوصلت لاجتهادات جديدة في العمل دفعت تلك المؤسسات نحو فاعلية أكثر، إن معظم الدفعات القوية والانطلاقات المهمة التي حققتها كبريات الحركات الاجتماعية والسياسية في التاريخ الحديث إنما تقررت في مؤتمراتها العامة، ومن الملاحظ في تاريخ الحركات الاجتماعية والسياسية في التاريخ الحديث أن (القيادة) المطمئنة لشرعيتها وأهليتها تحرص على عقد تلك المؤتمرات لتعزيز مزيد من الشرعية والأهلية، بينما نجد أن «القيادة» التي اكتنف ورافق صعودها بعض الظروف التي تثير الأسئلة حول شرعيتها وأهليتها لا تتحمس لعقد تلك الاجتماعات ولا إثارة تلك النقاشات، ونقصد بالمؤتمرات العامة تلك الاجتماعات التي يشارك فيها كافة المستويات والهيئات الإدارية والتنظيمية في الحركة وليس فقط المستويات القيادية فيها أو العالقة بها، وذلك لكي تتحقق صفة العموم فيها، وأهم ما يميز المؤتمرات العامة هو مشاركة المستويات القاعدية فيها، وتحسس نبضها وتحريضها على البوح عن المكنون.

الحركة الإسلامية وفكرة المؤتمر العام:

ومن يدرس تاريخ الحركة الإسلامية في العصر الحديث لا يلحظ اهتماما كافيا بفكرة المؤتمر العام إلا في بعض المراحل التاريخية القصيرة. ويلاحظ أنه في سنة 1932 ـ مثلا ـ انتقل المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين إلى القاهرة (تأسست الجماعة 1928) وأبدى مؤسس الجماعة حسن البنا رحمه الله حرصا كبيرا في تلك الفترة على عقد المؤتمرات العامة لإقرار خطط العمل والسياسات ومراجعتها بل واستشراف ما يلزم لمواءمتها مع متطلبات المراحل المستقبلية (انظر في هذا الصدد الورقة القيمة التي قدمها

أحمد أفندي السكري للمؤتمر الثالث مارس 1935 بعنوان «إلى أي مدى وصل الإخوان المسلمون وماذا يعوزهم»). حرص البنا أشد الحرص على انعقاد تلك المؤتمرات العامة فانعقد الأول في مايو 1933 والثاني في أواخر نفس العام والثالث في مارس 1935 والرابع 1937 والخامس في يناير 1939، لقد كان لهذه المؤتمرات أثرها الكبير في تكريس الشورية وتبادل الرأي والمراجعات الإدارية والتنظيمية والسياسية للقرارات وكانت فرصة كبيرة ومهمة لتحسس نبض الجماعة قيادة وقاعدة وكانت تمثل في هذه المؤتمرات كل الهيئات الإدارية للجماعة ابتداء من مكتب الإرشاد مرورا بمجلس الشورى العام الذي يتكون من نواب المناطق ونواب الفروع ومجالس الشورى المركزية ومؤتمرات المناطق وفرق الرحلات، يذكر البنا في مذكراته (الدعوة والداعية ص 175) أسماء الذين حضروا كمندوبين للهيئات الإدارية للجماعة في المؤتمر الثالث والذين قدموا من شعب (بالضم) الإخوان في المناطق التالية: القاهرة والسويس والإسماعيلية والبلاح وبور سعيد وبور فؤاد والمنزلة وبرمبال القديمة والكفر الجديد وبركة الفيل والمرج ونوى وشبين القناطر ومنية شبين والخصوص وتل بني تميم والعلوية وأبو حماد والقطاوية وكفر الدوار والوسطى وملوي فيعدد الأسماء (112 مندوبا) اشتركوا في المؤتمر ويعدد أسماء المعتذرين منهم وقد بلغوا 26 مندوبا، لا شك أن لهذه المؤتمرات فائدتها العظيمة في تقوية القناعة العامة ضمن الجماعة بقراراتها وبوحدتها الفكرية والمنهجية في التعامل مع القضايا المطروحة في الساحة، ومن يراجع المواضيع التي طرحت وعرضت على تلك المؤتمرات والمناقشات التي دارت حولها يدرك ذلك تماما.

ومن يدرس المراحل التي عاشتها الجماعة بعد مقتل البنا في 12 / 2 / 49 يلحظ غياب هذه المؤتمرات العامة ليس في مصر فحسب بل حتى في

تنظيمات الإخوان في الأقطار الأخرى. نزيد فنقول أن غياب هذه التنظيمات ساهم في خلخلة مراقبة القاعدة لقرارات وسياسات القيادة في الجماعة، بل أدى ذلك لوصول الكثير من العناصر التي تفتقر للأهلية والشرعية إلى سدتها مما خلق أجواء مناسبة لبروز الشللية والعصبوية والفئوية ضمن التنظيم الواحد في القطر الواحد، ودون شك أن الظروف الصعبة التي مرت بها الجماعة بعد اغتيال البنا 1949 وانتقالها من حالة العلنية إلى السرية قد ساهم في ذلك أي في خلق تلك الأجواء غير الصحيحة.

العلنية والسرية مقابل الفكرة:

تثير بعض الجهات ضمن إطارات الحركة الإسلامية الاعتراضات على فكرة المؤتمرات العامة من حيث المبدأ ونستطيع تلخيص هذه الاعتراضات في التالي: (إن الحركة الإسلامية تعيش حالة من الاستضعاف البين اضطرتها إلى العمل السري وهي صيغة تتنافى مع فكرة المؤتمر العام وما يقتضيه من كشف للأوراق والخطط والدروب والآليات المتبناة، ثم إن حالة الاستضعاف، والاضطهاد التي تعيشها الحركة تتطلب رصّ الصفوف وتناسي الخلافات في الرأي لما تحدثه تلك الخلافات من خلخلة في الصف وزعزعة للثقة فيه) ونرد على ذلك بالتالي:

أولًا: ليست الحركة الإسلامية هي الحركة الوحيدة التي تعرضت للاضطهاد والقمع فمعظم الحركات الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي والعربي قد تعرضت لذلك وعاشت فترات من الاستضعاف البين (قصرت أم طالت) بل أن بعض رؤساء الجمهوريات والدول الحالية التي تحكمها أجزاب علمانية عاشوا فترة غير قصيرة من التشريد والحرمان والعوز ومع ذلك فقد كانت فكرة المؤتمر العام هي نهج تلك الحركات في كل أطوارها.

ثانيًا: من قال أن صيغة العمل السري في الحركات الاجتماعية والسياسية عبر التاريخ تتنافى مع فكرة المؤتمر العام؟ ومن قال إن فكرة المؤتمر العام تقتضي كشف الأوراق والخطط والدروب والآليات للقاضي والداني ومن يعنيه الأمر ومن لا يعنيه؟ ثم من قال أن صفة (عام) تعطي هذا المعنى؟ لقد عقدت عدة حركات اجتماعية وسياسية أخطر وأهم مؤتمراتها العامة وهي في مرحلة السرية، المهم في الأمر كله المشاركة الواسعة في المراجعة والمشاورة وإقرار الخطط وإعادة النظر في التركيب الإداري للهيئات والوحدات والمستويات والسياسات وعدم ترك الأمور في يد حفنة من الناس قليلة تعد على يد واحدة بحجة السرية فإن ذلك منطق ذو نتائج خطيرة للغاية.

ثالثًا: من قال إن (تناسي) الخلافات في الرأي أجدى وأنفع (لرص الصفوف) ومن قال إن مناقشة هذه الخلافات في الرأي (تزعزع الصفوف)؟ هناك فرق جوهري بين (تناسي) الخلافات في الرأي و(نسيان) الخلاف في الرأي، إذ في الأولى جهد مصطنع تفرضه بعض الظروف والاعتبارات وفي الثانية تغير الحال العام كلية بحيث يصبح الخلاف في حد ذاته غير ذات موضوع، وتطبيقا على الحركة الإسلامية نلاحظ أن الخلافات في الرأي ضمنها تتكرس يوما إثر آخر ولأن هذه الخلافات لا تناقش ولا يتم بحثها في مؤتمر عام تظل تتراكم في رحم الحركة سنوات طويلة حتى تتحول إلى ورم خبيث أو انشقاق كما حصل في مصر مثلا فمعظم الجماعات الإسلامية الناشطة اليوم هناك قد خرجت من عباءة الإخوان بعد أن فشلت الأخيرة في استيعاب خلافاتها وقمعت (الرأي الآخر) في أطرها، فهل تم (تناسي) الخلافات في الرأي؟ وألم يكن من الأجدى مناقشة الخلافات في الرأي بدلا من التبجح بالحرص على وحدة الصف وهي وحدة لا نجد لها مضمونا إلا

على صعيد اللفظ؟ إن الخلافات العميقة التي تبرز مظاهرها وأعراضها بين الفينة والأخرى في الحركة الإسلامية في عدة أقطار كمصر وسوريا والأردن واليمن والكويت والجزائر وإندونيسيا وباكستان وغيرها من الأقطار لا يحلها القمع والتجاهل والتسفيه، إنما يحلها الحوار والمكاشفة والنقاش والأوضاع التي لم تحصد منها الحركة سوى المر والعلقم.

ترشيد الحركة مرهون بتبني الفكرة:

كل صور التطرف والغلو في الرأي والتجمع والحركة تنتج من عوامل عدة ضمنها (العزلة) النفسية والشعورية وربما العملية التي تجعل من (الحوار) أمرا مستحيلا، إن العزلة ـ متى ما تحققت في واقع الفرد أو الجماعة ـ أحالته أو إحالتها إلى (آلة بائة) غير قادرة على (الالتقاط) بحيث يتحول تكنيك تعاملها مع الحياة تماما كطريق ذي اتجاه واحد، في هذه الحالة من الصعب تحقيق أي قدر من (الأخذ والعطاء) و(الحوار والمناقشة). ولذا نقول أن أخطر داء ممكن أن تصاب به أية حركة اجتماعية ـ سياسية هو داء (العزلة) ليس بالضرورة العملية بل ربما المفاهيمية والمصطلحية والتصورية والفلسفية) أي (عُزلة المشروع) الذي تبشر به عن الهم العام للناس عموما، من هنا نجد أن الإسلام حرص على علاقاته حتى مع الأمم التي هزمها عسكريا وسياسيا وثقافيا لذا نجد مثلا أنه لا يجيز للمسلم المتزوج من كتابية (يهودية أو نصرانية) أن يرغمها علي تركَ دينها ولا يجوز له أن يمنعها من أداء عبادتها وشعائرها بل إن بعض المذاهب ليرى أنه ينبغي أن يصحبها إلى حيث تؤدي هذه العبادات في كنيستها أو بيعتها إذا رغبت في ذلك، ولذا نجد القرآن يعزز هذا التوجه في «تسييل» المناقشة الإسلامية حتى بين الكفار والمشركين وكسر العزلة

الفكرية حاضا المسلمين على المناقشة معهم: (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) (هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) (وأنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) انظر د. علي وافي (الحرية في الإسلام ص 63 - 64).
وإذا كان الإسلام يحض على مناقشة الكفار والمشركين والتحاور معهم، فكيف بالنقاش والحوار بين أبناء الدين الواحد؟ لو أخضعت الحركة الإسلامية كثيرا من مقولاتها وسياساتها ومواقفها وأوضاعها للنقاش والحوار ـ على الأقل وكخطوة أولى داخل إطاراتها ـ لحققت بذلك نتائج مهمة: أولها كسر العزلة السياسية عن باقي الحركات الاجتماعية المتفاعلة في أرض العروبة والإسلام وثانيها ترشيد الفكرة والحركة ونبذ الغلو في الرأي الذي نتج عن العزلة وثالثها بلورة المشروع الإسلامي الذي تبشر به وتعمل له. وكل ذلك لا يتحقق إلا من خلال تبني فكرة المؤتمر العام المناط به تقييم الأداء موضوعيا.



ضرورة فك الاشتباك بين الدين والتنظيم

جدلية الدين والتنظيم:

التنظيم - تعريفاً - هو أداة لتحقيق الأهداف المرجوة من خلال تعاون البشر. ومن المهم في هذا الصدد أن نضع خطاً عريضاً تحت كلمتي: أداة وبشر. التنظيم إذن ليس هو غاية في ذاته إنما هو أداة لتحقيقها. والتنظيم بما أنه (جهد بشري) اجتهادي فهو معرض للخطأ والصواب. وكل جماعة بشرية - تحت أي مسمى تشكلت [دولة - جيش - مؤسسة - شركة - حزب - فريق رياضي - مستشفى - الخ] هي بحاجة لصيغة التنظيم الفعال الذي من خلاله تتحقق الأهداف المرجوة لتلك الجماعة البشرية. ولأن هذه القضية باتت تمس مستقبل المجتمعات البشرية جمعاء نشأ ما يمكن أن نسميه بـ(الفكر التنظيمي) وموضوعه - في الأساس - البحث عن صيغة التنظيم الفعال الذي أشرنا إليه سابقاً. وهم يبحثون عن هذه الصيغة انقسم علماء الفكر التنظيمي إلى ثلاثة أقسام: الكلاسيكيون يرون أن الحل هو في التصميم الميكانيكي للتنظيم الذي يعتمد على التخصّص وتقسيم العمل والإشراف المباشر وتحديد التبعية الرئاسية والتدرج الرئاسي. وأوضح أن هذا النمط من التنظيم يقوم على فلسفة السيطرة على البشر أي على مقولة إن النجاح التنظيمي مرتبط في الأساس بالقدر الذي تتم فيه هذه السيطرة السلوكيون يرون أن صيغة التنظيم الفعال غير مرتبطة بالتصميم الميكانيكي للتنظيم ولا بموضوع السيطرة على الأعضاء بل

مرتبطة بـ(الفرد) العضو: دوافعه وحوافزه وقناعته وعلاقاته القيادية ومستواه العام وظروفه. فكيفما يكون حال موقف متطلباته التنظيمية وصيغته في التنظيم الفعال، فتنظيم جيش في حالة السلم يختلف عن تنظيم نفس الجيش في حالة الحرب، وتنظيم وكالة لتوزيع السلع التموينية يختلف عن تنظيم سجن وهلم جرا، لكل موقف متطلبه التنظيمي [انظر د. سيد الهواري في كتابه (الهياكل والسلوكيات والنظم)] هكذا نجد أن (التنظيم) صار علما له مدارسه ونظرياته وكتابه (بالضم) وأطروحاته وفلسفاته موجودة في كتابات دونيللي وبيرو ومارش وماكناللي واميتاي ايتزيوني وارجريس وليكرت وكوتر وتوسي وموني وماكس ويبر وغيرهم. وهو علم بشري اجتهادي وليس منزلا يختلف فيه البشر يصيبون ويخطئون ولا غبار على الإطلاق على الاختلاف فيه لأن الاختلاف من طبيعة البشر: الاختلاف في الرأي والتصور والذوق والمستوى والثقافة والإحاطة والدوافع والحوافز والمحركات والظروف والملابسات.

الدين الإسلامي من جهة أخرى يختلف في مصدره وموضوعه وآفاقه وإطاره عن (التنظيم). أما المصدر فهو الله سبحانه وتعالى الذي يعلم كل شيء ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ الأنعام: 59. والذي يعلم كل شيء يتنزل دينه ـ إذن ـ على أكمل ما يكون. الحرام بين، والحلال بين، والهداية التي يرسمها والخط الذي يحدده لا شك أن الفلاح في نهايته. أما موضوع الدين الإسلامي فهو (الإنسان): استقامته ونجاحه وسعادته مقابل اعوجاجه وخسرانه وشقائه. ولذلك نجد أن البحث الرئيسي في القرآن الكريم والخط الأيديولوجي العام في سوره يؤكد أن النظريات الإنسانية التي حادت عن

الفطرة وشذت عن الحياة لن يحقق الإنسان من ورائها إلا هلاكه وفناءه وفساده ولذا فليس أمام الإنسان إذا ابتغى النجاة والفلاح والنجاح إلا أن يتبع منهج الله سبحانه وتعالى كما جاء منزلا في كتابه (القرآن الكريم) ومترجما في سنة المصطفى ﷺ. هكذا نجد أن الدين الإسلامي مصدره الله سبحانه وتعالى ودليله النظري (القرآن الكريم) الذي نؤمن بأنه كلام الله تنزل على مدى 23 عاماً وتلقاه محمد ﷺ. من هنا نعي ربانية الدين الإسلامي وحدود التعامل الفكري والنظري معه على خلاف موضوع التنظيم من حيث هو موضوع فيحوز الانطلاق بلا قيود خلال مناقشة شؤونه نظراً (لبشرية) الموضوع وعدم كمال مصدره. ولذا نجد أن الفقهاء حين يتحدثون عن القرآن وعلومه والسنة وعلومها يفعلون ذلك بحذر بالغ، بينما عندما يتناولون المواضيع الأخرى التي تدخل ضمن اهتماماتهم يفعلون ذلك بعفوية ظاهرة، وسبب هذا الأمر إدراكهم لحساسية وحدود ودقة الحديث في الموضوع الأول مقابل الحديث في الموضوع الثاني.

الحد الفاصل بين الدين والتنظيم:

من الواضح إذن الحد الفاصل بين موضوع (التنظيم) وموضوع (الدين)، فالتنظيم جهد بشري محض معرض للخطأ والصواب، بينما الدين الإسلامي منهج رباني تنزل من لدن الله في كتاب ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾ فصلت 42. ما يقرره (التنظيم) ليس فرض عين على المسلم، أما مقررات الدين الإسلامي (وخاصة الأركان الخمسة) فهي فرض على المسلم يأثم إذا ما قصر فيها ويخرج حتى من الملة إذا جحد بأحدها. لنضعها على (بلاطة) كما يقولون ونقول: لا يدخل المسلم جهنم ويحرم من الجنة إذا امتنع عن الدخول أو مبايعة (التنظيم الإسلامي) بينما

ذلك وارد ـ إلا من رحم ربي ـ لكل ممتنع عن الدخول في دين الله والتقيد بحلاله وحرامه، جل ما أريد أن أذهب إليه هو أن (التنظيم) رأي يمكن القبول به ويمكن رفضه ولا ينبني على ذلك نجاة المسلم أو خسرانه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بينما (الدين) فرض وليس رأيا، وهو فرض ينبني عليه نجاة المسلم أو خسرانه في هذه الدنيا أو في الآخرة.

ومن يُحدِّق في الظاهرة الحركية الإسلامية ممثلة بـ(التنظيم الإسلامي) ويقرأ أدبياته ونشرياته ونظمه الأساسية ولوائحه الإدارية وتصريحات قادته وتلميحاته ويجلس مستمتعاً لبعض (شيوخه) يلمس أن ثمة خلطاً حاصلا بين موضوع (التنظيم) وموضوع (الدين) بحيث نستطيع القول إن الحد الفاصل بينهما لم يعد واضحاً لدى كثير من أبناء الحركة الإسلامية بشتى تنظيماتهم وهنا مكمن الخطر: الخطر على الدين وعلى التنظيم وعلى المجتمع الأوسع الذي يتفاعلان فيه. أما الخطر على الدين فينشأ من تحميله كل أخطاء التنظيم (وهذا أمر محتمل وحاصل) فكم من تنظيم إسلامي أخطأ وتخبط وبرر خطأه من خلال (النص الديني) وفي هذا تشويه للنص ولمقاصده، وهذا ينعكس سلباً للأسف على (صورة) الدين في (العقل العام) ويفتح مجالا واسعاً لكل مشكك في الدين الإسلامي ومقرراته الرئيسية. وأما الخطر على التنظيم فينشأ من (دينيته) والتصاقه الدائم وربما (اختبائه) وراء (النص) مما يجعل له هيبة دينية) لمن يدخله تماماً كالهيبة التي نشعر بها عندما ندخل المسجد. هذه الهيبة تعطل وتشل روح المساءلة داخل التنظيم وروح الحوار وروح المراقبة وتكرس روح الاتباع والانصياع والتغاضي. وبذا تتراكم الأخطاء دون تصحيح وتنتفش الممارسات الشاذة دون تقويم ويتردد المصلحون في الإصلاح مخافة (الآثم) بسبب الخلط الحاصل بين موضوع (الدين) وموضوع (التنظيم) فطلباً للسلامة

يتردد أصحاب الرأي والفكر داخل التنظيم الإسلامي عن التوغل في هذا المجال خوفاً من التأثيم والتفسيق وربما التكفير كما حصل في بعض التنظيمات. ومع انهيار روح التصحيح والتقويم والمراجعة وإعادة النظر تتمهد كل السبل أمام التسلط والقهر والوصاية على الناس وتتفشى روح (العسكرة) والضبطية ولجان التحقيق مع أصحاب الرأي والاجتهاد والنظر والبصر.. ويصبح (أهل الثقة) والطاعة والانصياع أولى من (أهل الكفاية) والدراية والدربة.. وهكذا تنهار الأحوال العامة للتنظيم وينشغل بنفسه بدلا من انشغاله بالمشروع السياسي والاجتماعي الذي يبشر به. وأما الخطر على المجتمع الأوسع - فهذا الخلط الحاصل بين الدين والتنظيم - قد أوقعه في حيرة من أمره إزاء الدين والمنادين به والمشروع الذي يبشرون به مقابل الممارسات الخاطئة التي تصدر - في الحياة العامة ويومياً، من بعض التنظيمات الإسلامية في إطار الاجتهاد الخاطئ الذي تتعاطاه. هذه الحيرة تفتح المجال واسعاً لكل حملات التشكيك في الدين ومقرراته وحسب ذلك خطراً. إذن - في رأيي والله أعلم - إن الفصل بين (الدين) و(التنظم) يحقق مصالح كبيرة لكل منهما وللمجتمع الأوسع الذي يتفاعلان فيه.

تراجع الوعي الأيديولوجي وتصاعد الروح الحزبية

من أخطر النتائج التي تمخضت عن هذا الخلط بين موضوع (الدين) وموضوع (التنظيم) هو تراجع الوعي الأيديولوجي في أوساط (الإسلاميين) وتصاعد الروح الحزبية بينهم. صار الدفاع عن (التنظيم) محركًا للجدل في (الأوساط الإسلامية) أكثر من الدفاع عن (الدين) ربما لأن (التنظيم) صار هو (الدين) الذي يدب ويمشي على الأرض كما يتصور البعض. وصار التتبع الفكري والثقافي لنشريات التنظيم وبياناته

أنشط من التتبع الفكري والثقافي لما كتبه الفقهاء ويكتبه العلماء في عصرنا الحاضر حول الشريعة الإسلامية وعلومها.

وصار المسجد مجال تنافس بين التنظيمات (للسيطرة) عليه وعلى محتويات مكتبته المتواضعة أكثر من كونه مجالا للدعوة العامة للإسلام وصار (الحزب) هو القضية التي يدور (الدين) في فلكها، عوضاً عن أن يكون (الدين) هو القضية التي يدور في فلكها (الحزب)، ونشأت (لجان شرعية) مهمتها تبرير خطوات التنظيم عبر (النص الديني) مهما ضعفت أسانيده وشذ عن الخط العام لروح الإسلام، وتم التعتيم والتغاضي والتجاهل لبعض ما توصلت إليه نفس تلك اللجان في بعض المواضيع التي تتعارض مع الخط الحزبي للنصوص دون استيعاب وإحاطة للسياق التاريخي والاجتماعي والسياسي لتلك النصوص. وخملت بذلك الحياة الثقافية والتتبع الثقافي والأيديولوجي لدى التنظيمات الإسلامية عموماً، وصار المسلم المعاصر المنتمي إنساناً بلا مهمات عصرية وفي انتظار دائم (للنص) لكي يتحرك ويحيا ويؤثر. وغاب عن الكثير أن الإسلام مشروع نهضة كبرى إنسانية وعالمية أوسع بكثير وأشمل من تعاليم الأحزاب والتنظيمات، وهو بحاجة ـ لكي ـ ينهض ـ لبشر ونماذج منهم تختلف عن القوالب التي تصنعها التنظيمات الحالية.

نقطة البداية في حل هذه القضية تكمن في تحقيق الفصل بين موضوع (الدين) وموضوع (التنظيم) على الأقل في تصور المسألة وتنظيرها وتعاطيها على الصعيد الفكري والحركي بحيث لا يتحرّج الإنسان (دينياً) وهو يناقش شأناً تنظيمياً إدارياً بحتاً، وهذه ثغرة أعاقت تقدم الحركة الإسلامية وشلت كثيراً من الخير الذي تحتويه.

عوامل الضعف في خطاب الحركة الاجتماعي

سيكولوجية الاتصال بالجمهور

مطلوب من الحركة الإسلامية وهي (تبث) خطابها للجمهور أن تدرك بعض الأسس العلمية في سيكولوجية الاتصال به. (أولا) ينبغي أن تدرك الحركة أن الجمهور ليس (جهازا لاقطا) فقط بل لديه أيضا قدرة ذاتية على البث والإرسال، أي أن لديه أيضا خطابا. من هنا نقول أن درجة استجابة الجمهور لما تبثه وترسله الحركة إليه من خطاب. ستكون موازية لدرجة استجابة الحركة لما يبثه ويرسله الجمهور إليها من خطاب، ونستطيع أن نجزم أن العلاقة التفاعلية بين الحركة والجمهور لن تأخذ مسارها الإيجابي إلا إذا أدركت الحركة هذا البعد السيكولوجي للإشكالية المطروحة. نقصد بذلك أن (التأثير والتأثّر) يجب أن يشمل طرفي العلاقة (الحركة والجمهور). فإن كانت الحركة تطمح للتأثير في الجمهور فعليها أن تدرك أنها لا تستطيع ذلك إلا إذا تأثرت به كما يتأثر هو بها. من هنا وجب قياس نبض الجمهور وتدافعه تجاه الحركة أو انفضاضه عنها واعتماد ذلك كمؤشر ودلالة على الصواب أو الخطأ في عملية الاتصال به. (ثانيا) ينبغي أن تدرك الحركة أيضا أن عملية التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات تخضع لبعض الأسس العلمية وتنظمها بعض الميكانيزمات التي لا مناص من الاعتراف بسريانها على الجميع. ومن القواعد المهمة في هذا الصدد قاعدة (المثير والاستجابة) وهي قاعدة تحتوي على مجمل عوالم التفاعل بين الأفراد

والجماعات البشرية. فكل لحظة من لحظات تطور المجتمع البشري إنما هي سلسلة من (المثيرات والاستجابات) بحيث نستطيع القول إن الحركة الإسلامية ـ في ذاتها ـ (استجابة) لجملة من المثيرات (الغزو الثقافي الغربي ـ الاحتلال العسكري ـ سقوط الخلافة 1924 ـ التجزئة ـ التخلف ـ سوء توزيع الثروة.. إلخ) ولقد احتفظت الحركة بحيويتها في بادىء الأمر عندما كانت بحجم المثيرات التي أسلفنا ذكرها، لكن عندما تحولت إلى شيء آخر بدأت تذبل وتتكاثف فيها خمائر الضعف. من هنا نقول إن الاستجابة ينبغي أن تكون موازية للمثير في (الدرجة والنوع)، فعلى الحركة أن تراجع وضعيتها الحالية على ضوء هذه المعادلة العلمية السننية. (ثالثا) على الحركة أن تدرك بأن الجمهور ليس مدرسة واحدة (للتلقي والتنفيذ) ففيه، المثقف والتاجر والموظف الكبير والصغير والطالب والعامل والفلاح والفقير والغني والمتعلم والأمي وكل هذه الفئات قد تنتظمها وتحويلها القبيلة أو الطائفة أو الحزب أو أي شكل من أشكال التجمع الاجتماعي والسياسي. ومن المهم أن تدرك الحركة إذن أن ما يحرك الطالب في اتجاه معين، قد يحرك التاجر في اتجاه مضاد وهلم جراوان الموقعية الاجتماعية تؤثر تأثيراً كبيراً في نفاذ الخطاب الاجتماعي وجدواه بل وحتى مصداقيته. ولذا نستطيع أن نقول بأن الجمهور ـ من حيث هو متلق لخطاب الحركة ـ ينقسم إلى شريحتين أساسيتين: الجمهور المُركَّز والجمهور غير المركز. نلاحظ أن الجمهور المركز (بضم الميم) يميل عادة للأعمال التجارية والشؤون العامة والهوايات ويتمتع هذا الجمهور (بعقل عام) دائم الاستعداد لتلقي المعلومات الجديدة والتأثير بها. ولا يشكل هذا الجمهور (وهو أقلية بالقياس للجمهور غير المركز) مشكلة في عملية الاتصال به أو التعاطي مع الأفكار والرؤى والتصورات التغييرية. فالجمهور المركز

من السهل توجيه اهتماماته لبؤرة فكرية معينة نظرا لاستعداداته الذاتية لتلقي المعلومات الجديدة. بيد أن المشكلة الحقيقية في الاتصال السياسي والاجتماعي تكمن فيما يسمى بالجمهور غير المركز (الجمهور الضخم الذي يقبع وراء التليفزيون) (أيا كانت البرامج) ابتداء من ساعة البث المسائي إلى لحظة السلام الوطني، جمهور يعاني من الفراغ (بكل صورة) والضياع والتعب وتراكم الهموم الصغيرة وكذلك الأشواق الصغيرة. هذا الجمهور غير المركز هو القاعدة العريضة التي تتلقى الخطاب الاجتماعي لأية حركة وهو ـ شئنا أم أبينا ـ الذي يقول (نعم) المؤثرة (ولا) القاصمة. لذا من المطلوب التركيز على دراسة هذا الجمهور دراسة علمية موضوعية لاستخلاص السبل والدروب والآليات التي تؤدي ـ في النهاية ـ لتفاعله مع الخطاب الاجتماعي للحركة على أن يتوفر في الحركة الاستعداد لإعادة صياغة خطابها وفق المستخلصات التي تتوصّل إليها الدراسة.

افتقاد البرنامج الجاهز للتطبيق

مع مرور الوقت وتشابك القضايا يلاحظ أن تحفظات الجمهور المركز إزاء الحركة الإسلامية تتصاعد وتزداد ولا إبالية الجمهور غير المركز تتعمق وتتعاظم. لم يأت هذا العزوف من فراغ إذ تفيد الدراسات المتخصصة في علم الاجتماع السياسي أن الجمهور عموما لا يتحمس لمساندة أي تيار إلا إذا تحقق فيه شرطان: الأول أن يفهم مقاصد التيار وأهدافه. والثاني أن يجد الجمهور لدى التيار حلا لمشاكله التي يعاني منها. ولا أبالغ إن قلت أن الجمهور ـ في موقفه إزاء الحركة الإسلامية ـ صار في حيرة من أمره فهو ـ بطبيعة تكوينه الديني والتاريخي ـ ينزع نحو الإسلام ويرحب بأي خطوة تقربه منه، لكنه لا يفهم بالضط ـ وعلى وجه الدقة ـ مقاصد الحركة الإسلامية وأهدافها في حياته العامة وفي تكويناته السياسية والاجتماعية

والاقتصادية. ولا يكفي أن تقول الحركة الإسلامية أنها تطالب بالعودة إلى الإسلام كنظام وأن هذا هدفها فالجمهور يسمع هذا الكلام من الجميع (بل حتى من المنضوين في مناهج تتقاطع أيديولوجيا مع الإسلام). ولذا نستطيع القول إن الأصوات اختلطت في أذن الجمهور ولم يعد يعرف أو يسمع (اللحن المميز) للحركة الإسلامية. نزيد على ذلك بالقول إن الجمهور لم يجد لذى التيار الإؤسلامي حلاً لمشاكله بل الذي يراه يومياً في المساجد والمؤسسات والطرقات العامة أن التيار الإسلامي غير قادر على حل مشاكله هو، فكيف يتوقع (بالضم) منه أن يحل مشاكل غيره (في هذه الحالة مشاكل الجمهور). لذا بدأ الجمهور (المركز وغير المركز) يشيح بوجهه عن الحركة الإسلامية رغم تعاطفه النسبي مع منطلقاتها. وبدلا من أن تستدرك الحركة موقفها وتراجعه وتعيد النظر في أساليب عملها وخطابها الاجتماعي بغية الحفاظ على جمهورها ومواقعها لديه، أقول بدلا من أن تفعل ذلك وتتجاوز الإشكالية، تبدأ في تنشيط ـ ما يسميه الأخ صلاح الجورشي في تونس ـ (الجهاز التبريري) الذي يتكفل في تبرئة الحركة وتجريم العالم: فيقول (الجهاز) ذاته أن منهج الدعوة الذي تتبناه الحركة هو منهج الأنبياء ومنهج الاقتداء بهم (لاحظ الاشتباك بين الدين والتنظيم هنا) وإن أي نقد يوجه لمنهج الحركة هو في الأساس نقد يوجه لمنهج الأنبياء منهج الاقتداء بهم ولا يصدر هذا النقد إلا من داخل إيمانه دخن أو يريد بالمسلمين العاملين فتنة (والعياذ بالله) أو أنه من الذين (بعدت عليهم الشقة) وجاء ذكرهم في قول الله: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ التوبة: 42. فالحركة إذن وجهازها تسد الأبواب لأي نقد يوجه لمنهجها في التحرك (وهو بالمناسبة

ليس الدين ذاته كما يتخيل البعض) وفي الوقت نفسه تفتح الأبواب مشرعة لنقد الفرد والمجتمع والدولة: فالفرد مقصر في التزامه وانضباطه وقوة إيمانه ومقبل على الدنيا ومدبر عن الآخرة وضعيف في قيامه بالفرائض والنوافل. أما المجتمع فتؤكد الحركة انحرافاته العامة وأحيانا في صورة مبالغ فيها وتضخم أخطاءه تُنَظِّر (بالضم) لمفاصلته كما فعل المرحوم سيد قطب في كتاب معالم في الطريق أما الدولة فهي المسؤولة عن ذلك. كله كما يقول الجهاز التبريري للحركة وتنتهي عمليه التبرير إلى تبرئة الحركة وتجريم العالم وهذا برأيي أسلوب غير صحيح وغير مجد في التعامل مع إخفاقات الحركة وهي كثيرة حقيقة حقيقة الأمر أن الحركة الإسلامية غارقة حتى أذنيها في متابعة مشاكلها اليومية وهي مشاكل لا علاقة لها بأي برنامج مستقبلي أو حتى مشروع برنامج قابل للنقاش العلمي الموضوعي، وهذا العجز بالإمكان تفسيره على أنه عجز في قيادة الحركة بالأساس.

خطاب الحركة: أين سيكون العالم سنة ألفين؟

فهمي للحركة الإسلامية أنها محلية وعالمية في الوقت ذاته: محلية تكيف خطابها الإسلامي ليناسب هموم الإقليم والقطر من أجل قيام مجتمع يتمكن فيه التدين بوجه فعال، وهي من وراء ذلك جزء من حركة الإسلام في العالم فهي أيضا ذات هم إسلامي عالمي تدرك واجب الموالاة والتناصر بين المسلمين كافة. تأسيسا على ذلك (وبالأخص عالمية الحركة) نقول إنه بات من الواضح وجود أربعة اتجاهات تقود الكرة الأرضية إلى كارثة: التلوث البيئي واستنفاد الموارد الطبيعية والانفجار السكاني وتطور الأسلحة الكيميائية والبيولوجية. ويؤكد الأستاذ زياد الدين سردار في ورقة له نشرها في مجلة (المسلم المعاصر) أن هناك أربعة اتجاهات عالمية لا

تزال مستمرة في تغيير مجتمعاتها البشرية هي: التمدن والبطالة والهوة بين الأغنياء والفقراء وتطور وسائل النقل والاتصال، وثمة قائمة من الحقائق التي يجب على الحركة الإسلامية أن تضعها أمام عينيها وهي تشرع في صياغة خطابها الاجتماعي للعالم: إن أكثر الأشياء التي تؤدي إلى تلوث العالم هو النظام الاقتصادي الغربي الذي يتسم بالتبديد والاستنزاف لموارد كوكب الأرض. والسكان فوق الأرض يتزايدون في العالم بنسبة 2 بالمائة سنويا ويتضاعفون كل 35 عاما. هذا التزايد الهائل والسريع في السكان يعني مزيدا من المجاعات والتلوث والفوضى الاجتماعية وارتفاع معدلات الوفاة بسبب انتشار الأمراض المعدية والمزمنة. وقد تحدث كارثة خطيرة في شكل إبادة ذرية، فإن مخزون بعض الدول من الأسلحة الذرية يستطيع تدمير الأرض مرات عديدة. من الناحية الاقتصادية نجد أن الكرة الأرضية تنقسم إلى جزءين: أحدهما فني ومصنع والآخر فقير ومتخلف (ومعظمه إسلامي المعتقد). أحدهما مثقف ومتعلم وذو مهارة والآخر تغلب عليه الأمية ويفتقر إلى المهارة (ومعظمه إسلامي المعتقد). أحدهما يحصل من الغذاء ما يزيد عن حاجته والآخر يعاني من المجاعات وسوء التغذية (ومعظمه إسلامي المعتقد) أحدهما غني ويتجه نحو الاستهلاك والآخر فقير كل ما يعنيه الحفاظ على النوع. هذه الهوة بين الجزء الفقير من الأرض والجزء الغني تتسع باستمرار. إن ازدياد الظلم بالنسبة إلى توزيع الثروة في العالم من الممكن أن يؤدي إلى العنف والحروب. إن الشعوب المظلومة الجائعة في الكرة الأرضية ـ ومعظمها إسلامية المعتقد ـ تمثل معظم الجنس البشري وقد تلجأ في يوم من الأيام إلى وسائل يائسة لتقويم الاختلال الظالم بالنسبة إلى توزيع الثروة. لعل أشهر الدراسات التي أقيمت تحت رعاية (نادي روما) حول حالة البشرية ـ خلال المائتي عام

المُقبلة حيث حدد فريق البحث احتمالات المستقبل فيما يلي: [1] لا يوجد احتمال لإحراز التقدم التكنولوجي والثقافي في المائة عام المقبلة بما يكفي لإمداد 24 مليار نسمة على الكرة الأرضية بأسباب الحياة. [2] لا يوجد احتمال لرفع مستوى المعيشة للأغلبية الكبيرة لهؤلاء الناس الذين يعيشون في الدول النامية (معظمها إسلامية) لمساواتهم معيشيا مع مجتمعات الدول الصناعية [3] يوجد احتمال كبير لأن تشهد الدول الغربية تدهورا واضحا في مستوى معيشتها المادي خلال الثلاثة أو الأربعة عقود المقبلة، وفي التقرير الثاني لنادي روما تحت عنوان: (البشرية في نقطة التحول) يوصي النادي بأنه يجب تبني أسلوب جديد ومختلف لنمو المجتمعات: وإن الأسلوب الحالي المتبع في الغرب (الرأسمالي) هو أسلوب فاشل ويقود إلى مخاطر عالمية. وأصدرت جامعة سوسكس SUSSEX في جنوب إنكلترا دراسة نقدية لتقرير نادي روما تقول فيها: «إن مستقبل الدول النامية لا يكمن في اتباع نموذج التطور الغربي الرأسمالي الذي نستطيع رفضه باطمئنان بعد 30 عاما من الدراسة له باعتباره فشلا تاما ولكنه يمكن في تقريرها لمستقبلها بنفسها وتطويرها خطة للحضارة خاصة بها وذلك العمل سوف يتطلب تغييرا كاملا وجزئيا للاتجاهات الحالية في الدول النامية».

هذا هو العالم الذي يحيط بالحركة الإسلامية من الآن وعبر السمتقبل، فماذا أعدت له؟ وكيف ستحافظ الحركة الإسلامية على بقائها حية متحركة على ضوء احتكاكها بظروف خطيرة ومدببة كهذه التي أشار إليها تقرير نادي روما؟ وهل لدى الحركة الإسلامية خطة لحضارة خاصة بنا تشكل لنا برنامجا تتحرك ضمنه في العقود المقبلة؟ تلكم المحاور التي ينبغي أن يدور حولها خطاب الحركة الإسلامية وغيرها من الحركات الناشطة في وطننا العربي والإسلامي.

تعليقات أخرى على خطاب الحركة

ثغرة في خطاب البنا رحمه الله

الذي يتأمل ساحة مصر السياسية منذ سنة 1928 حتى الآن يلاحظ أن علاقات الإخوان المسلمين ببقية الأطراف السياسية في تلك الساحة (أحزابا ونقابات بالأخص) كانت دائما متوترة وغير إيجابية. وأظن ـ والظن أحيانا يفيد اليقين ـ إن مرجع ذلك يعود لموقف مؤسس الجماعة حسن البنا رحمه الله من الأحزاب وبقية الأطراف السياسية في الساحة المصرية. لقد كان خطاب البنا منددا بالأحزاب بل وأحيانا محرضا للدولة المصرية ضدها وهذا برأيي يعكس ـ لديه ـ غياب النظرية المتكاملة لعلاقاته السياسية داخل مصر. عندما كان البنا يخاطب المجتمع السياسي المصري ـ يبدو ـ وكأنه يخاطب مجتمعا خاليا من الفرقاء والمنازع، والمدارس الفكرية والسياسية، والهيئات والجهات، والأحزاب والنقابات وغير ذلك من تشكيلات المجتمع السياسي العصري. ومن الواضح لكل قارئ لخطاب البنا ـ وهو مؤسس لخطاب جماعة الإخوان ـ إن الرجل كان ضد (التعددية) وخاصة السياسية. ولم يكن من المقول أن تتقبل (الأحزاب المصرية) كلام البنا في هذا المجال وهو القادم الجديد إلى الساحة، خاصة وإن بعض تلك الأحزاب (كالوفد مثلا) قد حكم مصر أكثر من مرة وله تواجده السياسي في الجمهور المصري.

رجل آخر من رجالات الحركة الإسلامية عصرته التجارب السياسية وفتحت ذهنه وعقله واجتهاده على الأطراف الأخرى وأوصلته لقناعات

ومواقف مغايرة للبنا. ها هو ذا في تونس راشد الغنوشي رمز من رموز حركة الاتجاه الإسلامي يقول منتقدا البنا:

هناك خطأ سياسي شنيع.. ارتكبته حركة البنا ولا يزال متواصلا وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصيا علي المجتمع وليس طرفا سياسيا أو فكريا يستمد مشروعيته من قوة الحجة وإقناع الجماهير ببرامجه.. إن الحركة الإسلامية ما زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كبقية الأطراف السياسية - شيوعية أو اشتراكية أو ديمقراطية - طرفا من المجتمع.. ومن هذا المنطلق طالبت حركة البنا (الإخـوان) بحل الأحزاب وما زال ضمير الحركة الإسلامية - في وعيه أو لا وعيه - يستنكف أن يكون حزبا ويشمئز من قضية الأحزاب ويصر على أن يكون ناطقا باسم المجتمع، باسم الإسلام، باسم المسلمين. انظر «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» ص 285.
ومع ذلك يلاحظ أن الخط السياسي الذي اتبعته جماعة الإخوان منذ تأسيسها حتى الآن يحاكي ويتابع موقف البنا من هذه القضية أكثر بكثير من موقف الغنوشي. ولذا نجد أن جماعة الإخوان - نظرا لموقفها من التعددية السياسية والمزاحمة الفكرية الذي أسلفنا بيانه - غير قادرة حتى الآن على تأسيس شبكة متوازنة ومستقرة لعلاقاتها السياسية مع الأطراف السياسية الأخرى في السوح العربية والإسلامية. هذا الجانب من خطاب الحركة الإسلامية - والإخوان مثل ذلك - يكرس عزوف القوى السياسية والاجتماعية العربية والإسلامية عن التفاهم مع الحركة ويؤدي في النهاية إلى عزلتها وتخمير كل مركبات النقص السياسية في جسم الحركة. بينما لو أقرت الحركة الإسلامية رسميا التعددية السياسية والمزاحمة الفكرية لتفتحت أمامها أبواب كثيرة للتعامل السياسي والتفاعل الاجتماعي ولدخلت في تجارب العمل السياسي من أبوابه بدلا من نوافذه وأحيانا من شقوقه كما هو حاصل الآن.

الحزب كظاهرة سياسية:

من المؤسف أن البنا رحمه الله في جل رسائله وخطبه وأحاديثه ومقالاته في جريدة الإخوان اليومية في الأربعينيات أكد أكثر من مرة أن الإخوان (ليسوا حزبا من الأحزاب)، لا بل ذهب إلى أكثر من ذلك حين حرض الدولة المصرية على حل الأحزاب وقمعها والإنكار عليها، ونقدي لهذا الأمر ينصب على محورين: نظري وعملي. نظريا: ما هو الحزب؟ يعرف دو فرجيه، وإدموند بيرك، وجان بودان وروسو، وبيلي، وكنت، ونيومان، وكلهم كتبوا في موضوع الأحزاب كظاهرة من ظاهرات الاجتماع البشري السياسي، أقول يعرف هؤلاء الحزب ربما بألفاظ مختلفة لكنهم يجمعون على أن (الحزب السياسي هو اتحاد بين مجموعة من الأفراد بغرض العمل معا لتحقيق الصالح القومي وفقا لمبادئ خاصة متفقين عليها جميعا).

والحزب خلال تحركه يقدم للمجتمع السياسي (الشعب) عدة خدمات: يقدم للشعب مختلف المعلومات حول الاقتصاد والسياسة والأمن والمستقبل بطريقة مبسطة وواضحة عبر كراساته ورسائله فتوقظ فيه الوعي السياسي لجوانب مشاكله. والحزب يمكن فئات المجتمع من التعبير عن رغباتها ومعتقداتها بطريقة مبسطة وفعالة. والحزب يقوم بمهمة الرقابة على أعمال الهيئة الحاكمة وفي ذلك فائدة للجميع بما فيها الهيئة الحاكمة. ووجود أحزاب متطاحنة ومتنافسة لا يعني أن الحزب ظاهرة سياسية تقع في خانة السلبيات، بل إن هذا التطاحن يعطي الشعب فرصة مناسبة لاختيار أصلح الطرق والمناهج لحل مشاكله. ونسأل: بعد أن وضعنا أمام القارئ التعريف الذي استقر عليه علماء السياسة (للحزب)، أليس جماعة الإخوان حزبا؟ وفي يقيني أن الجماعة يشكلون حزبا وهم الآن في مصر يبحثون بحثا عن كافة المخارج القانونية لكي يثبتوا للدولة هناك

بأنهم حزب جدير بالاعتراف الرسمي من قبل السلطات، إن الإخوان اليوم في مصر يبذلون جهودا كبيرة في هذا الصدد لكنها لم تثمر حتى الآن نعم إن الإخوان حزب ـ وليس في هذا أدنى انتقاص لمكانتهم ولدورهم النضالي الذي لعبوه في تاريخ مصر المعاصر ـ الإخوان حزب لأنه اتحاد بين مجموعة من أفراد بغرض العمل معا لتحقيق الصالح القومي وفقا لمبادئ خاصة (في هذه الحالة الإسلام) متفقين عليها جميعا. هذا نظريًّا. أما عمليًّا فلم يكن مستساغا ـ سياسيًّا ـ إن يتحرك البنا في الأوساط السياسية داعيًّا لإلغاء ـ نعم إلغاء ـ كافة الأحزاب ـ ما عدا جماعته ـ من الوجود القانوني في الساحة المصرية ومن المعلوم أنه كانت هناك ـ وقتها ـ شبكة من الأحزاب السياسية المتواجدة في مصر سبقت تشكيل جماعة الإخوان وكان لهذه الأحزاب أدوارا سياسية مهمة كما أن لتلك الأحزاب مؤسساتها وقواعدها الاجتماعية ولم يكن من المعقول أن تقبل دعوة البنا بحل نفسها خاصة وأن بعضها كالوفد مثلا قد وصل للحكم أكثر من مرة. هذا الموقف من طرف البنا المضاد للأحزاب ـ مبدئيا وليس ضد المغالاة الحزبية وهو ما نتفق عليه ـ قد وتر علاقاته السياسية معها رغم استعداد الأخيرة لقبول جماعة الإخوان كشريك سياسي في الساحة. لقد وضع البنا ـ بذلك ـ الجماعة في زاوية تاريخية حادة ـ من حيث علاقاتهم السياسية ـ وربما قطع الجسور مع كثير من الأحزاب السياسية التي كسبت الشرعية السياسية الواقعية سواء بصلتها بالهيئة الحاكمة أم بقاعدة الجمهور. ويبدو أن جماعة الإخوان في مصر (وهي تحاول اليوم الحصول على ترخيص رسمي كحزب) لم تنجح في الخروج من هذا المأزق الذي كان نتيجة لخطأ كبير في اجتهاد المؤسس حسن البنا رحمه الله. ولأن الإخوان تاريخيا وقفوا مبدئيا ضد جميع الأحزاب من حيث الحق القانوني في الوجود، نجد أن

معظم الأحزاب اليوم لا تقف مع حقهم في الوجود القانوني كحزب أو على الأقل لا تتحمس لذلك. هذا ولقد تضررت كل تنظيمات الإخوان في باقي البلاد العربية من هذا الموقف لأنها - وجريا على سنة المؤسس البنا - باتت لا تعرف، بل لا تستطيع التعامل السياسي مع الفرقاء السياسيين في مختلف السوح العربية ما عدا السودان وتونس حيث تمكن د. حسن الترابي وراشد الغنوشي تحقيق قدر معقول من التحرر الفكري والتصوري إزاء القوالب التقليدية للعمل الإسلامي العام ممثلا بصيغة الإخوان. لذا نجد الترابي قادرا على هضم متطلبات العمل السياسي وتعاطي متغيراته برشاقة، ومن جهة أخرى نجد الغنوشي في تونس يحظى باحترام وتقدير كافة الفرقاء السياسيين في الطيف السياسي هناك بما في ذلك الحزب الشيوعي التونسي.

من مصلحة الجميع تحديد قواعد اللعبة:

خلال العهد الملكي في مصر وقف الإخوان ضد جميع الأحزاب وأفصح البنا رحمه الله أكثر من مرة عن رأيه بضرورة حلها. وجاءت (الحركة المباركة) ليلة 23 يوليو 1952 والتي لعب الإخوان فيها دورا حمائيا للثورة وشريكا في حركتها. وصدر في يوم 16 / 1 / 1953 قرار من (مجلس قيادة الثورة) آنذاك بحل كافة الأحزاب في مصر مع استثناء الإخوان من قرار الحل نظرا (للعلاقة الخاصة) بين بعض رجال الثورة وقادة الإخوان. وما كان من الإخوان وقتها إلا التصفيق للقرار - وهو قرار رغم كل مبرراته السياسية الظرفية - إلا أنه لا يمنع القول بأنه مجاف للحريات العامة في بلد كمصر زاخرة بحركاتها الفكرية والسياسية والاجتماعية. وعندما (تغير الحال) في علاقة الإخوان بمجلس قيادة

الثورة بعد صدام 1954 الدامي أخذ الإخوان يتلفتون يمنة ويسرة يبحثون عن فرقاء سياسيين يقفون معهم فلا يجدون وتركوا (بالضم) كما تركوا (بالفتح) سابقا. واليوم نجد إن الإخوان في مصر ـ وعلى لسان نوابهم في مجلس الشعب ـ يقفون مع حرية تشكيل الأحزاب بكل أنواعها حتى إن مأمون الهضيبي أفصح عن ترحيبه بحزب (قبطي) لو رغب الأقباط في تأسيسه.

طبعا السبب الذي يدفع الإخوان لذلك هو رغبتهم الملحة للحصول على ترخيص رسمي للعمل. وفي رأيي ـ وقد أكون مخطئا ـ إن الإخوان أو تحديدا قيادة الإخوان قد أخطأت في موقفها إزاء التعددية السياسية من البداية. هذا من جهة. ومن جهة أخرى لم تلتزم بهذا الموقف وتنسجم معه على طول الخط: تارة تقف ضد حرية الأحزاب (في 16 / 1 / 1953) عندما استثنيت من الحل وتارة تقف مع حرية الأحزاب عندما تحاول اليوم الحصول على ترخيص رسمي للعمل كحزب. ويهيأ لي أنه من الأفضل للجميع ومن مصلحة الجميع تحديد قواعد اللعبة ومن قواعدها الموضوعية (التعددية الفكرية والسياسية) للجميع الإسلامي وغيره من الانتماءات: فإما الإقرار بذلك أو ستجد الحركة الإسلامية نفسها في عزلة سياسية لا تحسد عليها ويبقى في رأيي الغنوشي في تونس مثالًا جديرا بالمراقبة والتحديق لأنه يتحرك بذكاء وفقه الله. ومن يقارن مسار (جماعة الإخوان) في مصر بمسار (حركة الاتجاة الإسلامي) في تونس ـ من حيث عملها السياسي ـ لا يحتاج لكثير ذكاء لترشيح الثانية ـ كصيغة عمل ـ على الأولى، ذلك أنهم في تونس وخلال (أقل من عقد) حققوا ما لم يحققه الإخوان في مصر خلال ستين عاما. مفتاح اللعبة هنا كما نرى يكمن بتسليم (حركة الاتجاه الإسلامي) بالتعددية ورفض (الإخوان) لها. والله أعلم.

يجب الإقرار بحق الاختلاف في ما يجوز الاختلاف فيه

قوة البرهان مقابل سطوة السلطان:

لقد مر التاريخ الفكري في الإسلام بمرحلتين: الأولى برزت فيها (قوة البرهان) والثانية انتفش فيها (سوط السلطان). في الأولى كان الإسلام هو سيد الموقف على شتى الصعد في الحكم والفتح وتوزيع الثروة فنشأت المدارس الفكرية والاجتهادية والفقهية في مناخ عام مفعم بالعافية والتطلع إلى ريادة الإنسانية، ومن هنا جاء المنزع الإنساني في فكر تلك المرحلة. ولأن معطيات تلك المرحلة كانت تدعو إلى الثقة لم يكن المسلمون ـ إذن ـ يهابون الاختلاف في الرأي أو الاتجاه أو الفهم. على عكس ذلك كانت المرحلة التي تلتها (مرحلة سوط السلطان) حيث تراجع الإسلام عن القيادة وأقصيت مقرراته عن الحكم والفتح وتوزيع الثروة فضمرت المدارس الفكرية ـ والاجتهادية والفقهية وانتشر (وعاظ السلاطين) في كل مصر من أمصار الإسلام يبررون (ولاية المتغلب). ولأن معطيات هذه المرحلة لم تكن تدعو إلى الثقة، ولأن المرحلة كانت تنبئ عن ضعف وانحطاط وانحسار وتآكل تاريخي، لذا شاع بين المسلمين الاستبداد والقهر والخوف من الحرية والرأي الآخر والنزوع إلى الرأي الواحد والحزب الواحد.

لقد أدرك الناس في المرحلة الأولى أن (الاختلاف) سنة إلهية قررها الخالق على المخلوق في كتابه الكريم: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً

وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ هود: 118. وليس من الحكمة ولا من الدين تجاهل هذا الاختلاف بين الناس في المدارك والتصورات والفهومات والآراء والاتجاهات والألسنة وغير ذلك من الصور، ولكن الحكمة تقتضي (تنظيم وتقنين الاختلاف) بحيث يتحول إلى ينبوع إثراء للحياة الإنسانية بدلا من أن يتحول إلى سيف مسلط على رقاب البشر. ويبدو أن الرجال الذين رباهم محمد ﷺ أدركوا ذلك حق الإدراك ولذا نجد فيهم ثراء ورحابة وسعة فكرية وإنسانية قلما نجدها بين مسلمي هذا العصر. والاختلاف الذي وقع بين الصحابة رضوان الله عليهم ولا يزال واقعا بين المسلمين هو جزء من الظاهرة الطبيعية التي أشارت إليها الآية التي سبق ذكرها. هذا ولقد اختلف الصحابة في عهد رسول الله ﷺ في كثير من الأمور ولم ينكر عليهم ومثال ذلك يوم الأحزاب (انظر صحيح البخاري بهامش شرحه فتح الباري 7/ 313). واختلف الصحابة في وفاة النبي ﷺ وأصر بعضهم أن رسول الله لم يمت واعتبر القول بوفاته إرجافا من المنافقين (موقف عمر بن الخطاب) واختلفوا في المكان الذي ينبغي أن يدفن فيه واختلفوا في خلافته: فيمن تكون الخلافة، أفي المهاجرين أم في الأنصار، أتكون لواحد أم لأكثر؟ وهل يناط بالخليفة نفس الصلاحيات التي كانت بيد رسول الله ﷺ؟ واختلفوا حول قتال مانعي الزكاة وسبي أهل الردة وقسمة الأراضي المفتوحة والمفاضلة في العطاء والاستخلاف. وذكر ابن القيم في (أعلام الموقعين) أن المسائل الفقهية التي خالف فيها ابن مسعود عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلغت مائة مسألة. واختلف الأوزاعي مع أبي حنيفة في كثير من القضايا، كما اختلف الأئمة (الحسن البصري وأبو حنيفة والأوزاعي وسفيان الثوري وابن سعد ومالك وابن عيينه والشافعي وابن حنبل وغيرهم) في استنباط الأحكام فلكل وأخذ منهم منهجه وطريقته.

وبكل سعة وسماحة كان أبو حنيفة يدلي بدلوه في المسألة ويقول (هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر عليه أحد فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به) ورغم شدة الاختلاف في الفتيا بين ابن عباس (ابن عم رسول الله ﷺ) وزيد بن ثابت، فقد رأى الأول الثاني يوما يركب دابته فأخذ بركابه يقود به، فقال زيد: تنح يابن عم رسول الله. فيقول ابن عباس: هكذا أمرنا أن نفعل بعلمائنا وكبرائنا. فقال زيد: أرني يدك. فأخرج ابن عباس يده. فقبلها زيد وقال: هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا.

وجاءت بعد ذلك المرحلة الثانية (سوط السلطان) وفيها تحقق الفصل التام بين القيادتين في الأمة: الفكرية والسياسية وهو أمر لم يكن موجودا في المرحلة الأولى. ونظرا لهذا الفصل بين القيادتين في الأمة (الفكرية والسياسية) صار الساسة (السلاطين) يقومون بأعمال وممارسات تنم عن جهل في السياسة الشرعية. وصار الفقهاء ـ شيئا فشيئا ـ يبتعدون عن لب المسائل ويشتغلون بقشورها طلبا للسلامة من (المتغلبين) وهم كثر. وبعد أن كان الفقه أفضل الطرق لضبط حياة الناس مع مقررات الإسلام، صار في ظل (ولاية التغلب) وسيلة لتبرير سلطات الساسة واستبدادهم. وتهميش الفقه ودوره وبعد أن كان الناس يسألون ـ في المرحلة الأولى ـ الفقهاء عن الأموال وتقسيمها والأرض وأحيائها والإمارة وضوابطها صاروا في المرحلة الثانية يكتفون بالسؤال ـ مثل أيامنا هذه ـ عن الوضوء من لمس المرأة ومس الذكر وعن جواز لعب الشطرنج وأكل لحوم الخيل وغير ذلك. إنها مرحلة الهبوط والانحسار والتآكل التاريخي. يروي ربيع بن يونس حاجب المنصور أن المنصور دعا ابن ذئب والإمام أبا حنيفة وقال لهما: كيف تريان هذا الأمر (الخلافة) الذي خولني الله تعالى فيه من أمر هذه الأمة، هل أنا لذلك أهل؟ قال ابن أبي ذئب للمنصور: [ملك الدنيا يؤتيه

الله تعالى من يشاء وملك الآخرة يؤتيه الله تعالى، لمن طلبه ووفقه الله تعالى والتوفيق منك قريب إن أطعت الله تعالى وإن عصيته فبعيد وإن الخلافة تكون بإجماع أهل التقوى لمن وليها، وأنت وأعوانك خارجون عن التوفيق عادلون عن الحق فإن سألت الله تعالى السلامة وتقربت إليه بالأعمال الزاكية كان ذلك وإلا فانت المطلوب]. وما الذي حدث لابن أبي ذئب؟ قال أبو حنيفة ـ والذي كان يقف بجانب ابن أبي ذئب: [كنا نجمع مخافة أن يقطر علينا من دمه] إنها مرحلة الإرهاب والتسلط والاستبداد والدم.

الحركة الإسلامية وضرورة الانعتاق من مواريث المرحلة الثانية

ومن الملاحظات المؤسفة التي يجدر تسطيرها هنا هي أن الحركة الإسلامية ـ من حيث موقفها إزاء حرية الاختلاف والتعددية الفكرية والرأي الآخر ـ تبدو متأثرة بالمرحلة الثانية (سوط السلطان) من تاريخ الإسلام الفكري أكثر من استلهامها المرحلة الأولى (قوة البرهان) وهي المرحلة التي ينبغي أن تكون في معيارية الحركة أكثر تمثيلا لخط الإسلام الأيديولوجي. وحيث إن الحركة الإسلامية تسوغ وجودها السياسي باعتبارها حاضنة المشروع الإسلامي. وحيث إن الأخير ازدهر في المرحلة الأولى فينبغي ـ ويكون من المتوقع أن تلتصق الحركة الإسلامية بقيم الفكر والسياسة في تلك المرحلة لا في المراحل التي تلتها، وتكون الحركة أكثر تمثيلا للإسلام ولمشروعه في البناء الحضاري والإنساني لو إنها فعلت ذلك. ومن المهم أن تدرك الحركة ـ وبالأخص قيادتها ـ أن في تاريخ الإسلام مراحل نهوض ومراحل هبوط، مراحل نصر ومراحل هزيمة، مراحل فتح ومراحل انكفاء، مراحل وحدة ومراحل تجزئة،مراحل عدل ومراحل ظلم، مراحل حرية ومراحل نور ومراحل ظلام. ومن المهم

كذلك أن تدرك الحركة ـ وبالأخص قيادتهاف وهي تصيغ (المشروع الإسلامي) وخطابه ضرورة أن تستلهم قيم النهوض والنصر والفتح والوحدة والعدل والحرية والنور، لا قيم الهبوط والإنزواء والتجزئة والظلم والاستبداد والظلام. يكفي أن نقول إن مشروعية الحكم في المرحلة الأولى كانت تستند إلى شورى المسلمين وإرادتهم العامة، أما في المرحلة الثانية فقد كانت تستند إلى (التغلب) وفقه (التغلب) ووعاظ (التغلب) وشتان بين الحالين.

ولأن الحركة الإسلامية متأثرة ـ للأسف ـ بمواريث المرحلة الثانية (وهي مرحلة ضعف وانحسار وتآكل) نجد أن ذلك انعكس على منهجها الفكري وبنائها التنظيمي وعلاقاتها السياسية بالأطراف الأخرى. فمنهجها أحادي التوجه وغير قادر على التفاعل الفكري مع التيارات التي يعج بها هذا العالم الفسيح، ومن الخطأ التصور أن كل التيارات الأخرى معادية للإسلام وتريد هدمه. وانعكس الأمر على بنائها التنظيمي فغابت في الحركة أية إمكانية لاستيعاب الخلاف في وجهات النظر وتعددية الآراء فكثرت الانشقاقات في الحركة وانشغلت الحركة بذلك بدل أن تنشغل بـ(المشروع الإسلامي) وهو من الخطورة والأهمية والجذرية والعالمية ما يحتاج كل ذرة من طاقات المؤمنين. وهناك قطر إسلامي بدأت فيه الحركة كحركة واحدة وأصبحت اليوم بعد انشقاقاتها على مدى السنين ثلاثا وتسعين حركة مستقلة عن بعضها. أما انعكاس هذا الأمر على علاقات الحركة السياسية مع الأطراف الأخرى فأوضح من أن يتطلب الحديث عنه، فالحركة حتى الآن غير قادرة على تأسيس شبكة متوازنة ومستقرة لعلاقاتها السياسية مع الأنظمة والقوى السياسية المتفاعلة في الوطن العربي والإسلامي.

حركة كبيرة ومهمة كحركة الإخوان اليوم تتعرض لنفس الإشكالية: أي عدم تقبل واستيعالب وتوظيف الرأي الآخر. في سنة 1953 حدث خلاف في الرأي بين الإخوان في مصر: أناس يؤيدون الهضيبي رحمه الله وإناس لديهم ملاحظات مهمة حوله ويرون من الأنسب اعتزاله. وبدلا من أن يناقش الأمر وتتقادح الآراء وتستوعب المشكلة، إذا بالقيادة تتجاهل ملاحظات (المعارضين) وتسفه آراءهم وتنشر بين الإخوان تهما تلصق بهم مما يضطرهم للاعتصام بـ(المركز العام) للإخوان وتكون النتيجة صورة مشوهة للإخوان في الشارع المصري وتنعقد لجنة للتحقيق (بعد خراب البصرة) وتعقد ثماني جلسات على مدى أربع وثلاثين ساعة لتوجه ست عشرة تهمة لثلاثة من كبار (المعارضين) للهضيبي رحمه الله وهم: الشيخ صالح عشماوي والشيخ محمد الغزالي والأستاذ أحمد عبد العزيز (وانتهى الأمر) بفصل الثلاثة. ومن يتبع نشاط الإخوان في مصر وسوريا والأردن واليمن والجزيرة العربية وغيرها من الأقطار يلاحظ أن الإخوان حتى الآن يعانون من نفس الإشكالية: عدم تقبل واستيعاب وتوظيف الرأي الآخر في مؤسسات تنظيمهم مما يرشح الإخوان لعملية متواصلة من التآكل الذاتي والداخلي وفي هذا لا شك خسارة كبيرة للدعوة الإسلامية والمشروع الإسلامي الذي حمله الإخوان منذ 1928.

المطلوب هو الغوص إلى جذور هذه الأزمة الفكرية التي تعاني منها الحركة الإسلامية وإعادة النظر في المنهج الفكري الذي تتبناه الحركة والذي على أساسه شادت أبنيتها التنظيمية وعلاقاتها السياسية أيا كانت نوعية تلك العلاقات. المهم في النهاية أن تؤدي تلك المراجعة إلى رفع كفاية الحركة في التعامل مع (الاختلاف والرأي الآخر) ضمن أعضائها وخارج أطرها، ومن المتوقع لو تمكنت الحركة من ذلك أن تشهد مراحل

نوعية أخرى تدفع بمشروعها إلى الأمام. من جهة أخرى لو أصمت الحركة آذانها لهذه الدعوة فمن المتوقع أن تستمر عملية التآكل الذاتي الذي تعيشه الحركة هذه الأيام.

***

حول الوعي الحقوقي لدى أبناء الحركة الإسلامية

جذور الأزمة: النموذج التاريخي والمنظور إليه:

ذكرنا الخميس الفارط أن التاريخ الفكري في الإسلام مر بمرحلتين: الأولى برزت فيها (قوة البرهان) والثانية انتفش فيها (سوط السلطان). في الأولى سادت الحقوق العامة والحريات العامة والسلطات العامة وكانت الحياة العامة قريبة من النموذج الذي ابتغاه الإسلام وأسس له رسول الله ﷺ في (دولة المدينة) و(الصحيفة). وفي المرحلة الثانية تراجع خط الصعود بفعل عوامل كثيرة ليس هنا المجال المناسب للخوض فيها، فجاءت مواصفات المرحلة منافية للحقوق العامة والحريات العامة ومكرسة للسلطة الخاصة المطلقة وغير المقيدة وتحولت الخلافة الإسلامية التي كانت في المرحلة الأولى (عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار) كما قال الماوردي والفراء ومالك وغيرهم، أقول تحولت إلى (ملك عضوض) كلما (مات هرقل قام هرقل آخر) كما قال عبد الرحمن بن أبي بكر لمروان بن الحكم.

ومن المؤسف أن تدريس التاريخ الإسلامي والعربي الذي تلقيناه في المدارس والجامعات لم يكن (موضوعيا) في اتجاهه العام. ويبدو أن ثمة عوامل عديدة أفضت إلى ذلك منها ـ أننا كأمة ـ نعيش مرحلة هزيمة

تاريخية وتبعية مغالية (للدول القلب) باعتبارنا ضمن منظومة (دول الأطراف) والأمم المهزومة تدمن عملية (رد الاعتبار) وتطرب لها، ولذا يكثر الحديث عن (الأمجاد الغابرة) ويتم غض الطرف عادة ـ في هذه الحالة ـ عن كل ما يشوش الصورة المطلوبة. من هنا أستطيع القول إن دروس التاريخ التي تليقناها في المدارس بالأخص كانت ضربا من ضروب الدعاية القومية التي وقفت من التاريخ الإسلامي العربي موقفا انتقائيا تجزيئيا: فما أعجبنا من تاريخنا أبرزناه وما لم يحقق ذلك تجهلناه، ثم صدقنا الكذبة ودرجنا ندرس التاريخ الإسلامي والعربي في السنوات الأخيرة من خلال رصه في كيس واحد وتوغلنا كثيرا ـ كلما تكالبت علينا الأمم ـ في عملية (رد الاعتبار) وهي عملية متواصلة من الادعاء في تفسير التاريخ والانتقائية في النظر لأحداثه إلى أن ينتهي بنا الأمر لتصديق أوهامنا وأحلامنا وأشواقنا على أنها حقيقة واقعة.

والحركة الإسلامية قطاع بشري تعرض لما تعرضت له الأمة بكاملها من مسخ وتشويه في فهم التاريخ والموقف منه، فجاء فهمها لتاريخ الإسلام والعرب انتقائيا مجزأ ما أعجبها منه أبرزته وما لم يعجبها تجاهلته، ولذا من يتابع (الكتاب التاريخي) الذي تنتجه (المطبعة الإسلامية) لا يجد المادة العلمية الرصينة التي تتناغم مع روح العصر العملية وزوايا اهتماماته.

الانعكاس المرئي: المنهاج الثقافي والعلاقات الداخلية:

بعد أن تشعبت الحركة الإسلامية ـ على اعتبار أنها قطاع من الجمهور العربي الإسلامي ـ بالمفهوم السائد للتاريخ الإسلامي العربي تشكل وتكون لديها حسن المغالاة في (تنقية التاريخ) وتبسيطه ورصه في كيس واحد.

وأزعم إن الأمر بات لا يخلو من عمى الألوان، ودخل في السنوات الأخيرة (البعد الطائفي) في الموضوع، فعقد المعضلة وفرعها، وصار انتقاد (بني أمية) من الأمور التي تندرج ـ في معيارية الحركة الإسلامية الموجودة في الوطن العربي ـ تحت بند (الخطر الطائفي). لا بل ـ وكردة فعل غير مدروسة على الإطلاق ـ شرعت بعض الأقلام الأكاديمية المنتمية للحركة الإسلامية لإعادة تفسير سقوط الدولة العثمانية وتوغلت في الدفاع عن سلاطينها وتبرع (كفاعل خير) المسلمون المعاصرون في طباعة وترويج (مذكرات السلطان عبد الحميد) وتم تناسي كل سوءات العثمانيين ودمويتهم وظلمهم وضيق أفق إدارتهم السياسية واستهتارهم بالدساتير والحريات العامة والحقوق العامة ثم تناسى كل ذلك خلال الشوق لرد الاعتبار للأمة الإسلامية على أساس أن العثمانيين كانوا محط الخلافة إلى 1924.

في هذا الجو المترع بالمرارة والهزيمة نشأت التشكيلات الأولى لكبرى الحركات الإسلامية المعاصرة أي «الإخوان المسلمون» 1928 بعد سقوط الخلافة العثمانية بأربع سنين لا أكثر ووضع المنهاج الثقافي للحركة ليس في إطار (إعادة بناء الاتجاه الإسلامي وتكوينه ثقافيًا وأيديولوجيً) ولكن في إطار (إعادة الثقة للاتجاه الإسلامي بنفسه في مواجهة الظروف المستجدة التي عقبت سقوط الخلافة العثمانية) وقد كانت ظروفا شائكة للغاية في تطاولها على الإسلام وشريعته ومؤسساته كالأزهر والزيتونة والقرويين. ولأن المنهاج الثقافي للحركة الإسلامية يتغيا إعادة الثقة في المسلم أكثر من تكوينه ثقافيا وأيديولوجيا، نجد ثمة تجاهلا فيه لقضية الحقوق العامة والحريات العامة والتطور الدستوري والسلطوي، مقابل التركيز والاهتمام المكثف على بناء (الروح وعالم الروح). يذكر حسن البنا رحمه الله وأسكنه فسيح الجنان في (مذكرات الدعوة والداعية ص 24) أنه وإخوانه كانوا يمشون

على الأقدام من دمنهور إلى دسوق (حوالي عشرين كيلومترا) وذلك لزيارة (ولي من الأولياء وضريح من الأضرحة). كان التركيز إذن على بناء الروح وإعادة الثقة بالنفس الإسلامية بعد هزيمة سقوط الخلافة، ومن المؤسف أن المنهاج الثقافي داخل الحركة لم يتغير أو يتطور كيما يتواءم معا لمستجدات الهائلة التي ظهرت في الساحة (ثورة 1952، تأميم القناة 1955 - 1965، حرب بور سعيد 1956، قيام الوحدة بين مصر وسوريا 1958، الانفصال 1961، الإجراءات الاشتراكية والميثاق 1963 - 1965، هزيمة حزيران 1967، وفاة عبد الناصر 1970، حرب رمضان 1973، كمب ديفيد 1977، اغتيال السادات 1981) هذه أحداث كبيرة في أهميتها ودلالاتها لا نجد لها صدى على الإطلاق في المنهاج الثقافي والتربوي للحركة وكأن الأخيرة لا علاقة لها بالمحيط السياسي والاجتماعي، واستمر المنهاج الثقافي للحركة وما زال يركز على الروح وإعادة الثقة في النفس الإسلامية حتى شبعت ثقة بل زاد كيلها دون مادة تحقق رفع كفاية المسلم المنتمي للعالم المعاصر فجاء خطاب الأخير للمجتمعات المعاصرة منبّتا عن الواقع حالما في الماضوية غريبا في الشكل والمضمون، ولأن المنهاج الثقافي للحركة الإسلامية المعاصرة (الإخوان ـ السلف ـ الجهاد ـ جماعة المسلمين وغيرهم) لم يزل بحاجة إلى التطور ويعكس قضايا تاريخية في الأعم نجد أن تواصلهم مع تفرعات قضايا العصر وتشابكاتها ضعيف ووعيهم لمستجداتها ومصطلحاتها أضعف للأسباب التي ذكرنا لا لضعف في قدراتهم الذهنية والإبداعية، ولذا فإعادة النظر في المنهاج الثقافي المتبني في تنظيمات الحركة جدير بحل هذه الإشكالية وإن الإرشاد السياسي والاجتماعي والتاريخي والحضاري كفيل برفع كفاية المسلم المنتمي في وعي العصر وبالتالي الفعل والتأثير فيه كما ينبغي.

انعكست هذه المشكلة (غياب الوعي بالحقوق العامة للأفراد حتى على (نظم ولوائح) تنظيمات الحركة الإسلامية للأسف، نجد كمثال في (النظام العام للإخوان المسلمين) المعمول به الآن والمعتمد رسميا من التنظيم في 9 شوال 1402 هـ الموافق 29 تموز 1982 وفي الباب الثالث بالذات حيث (شروط العضوية) هناك تركيز تام ومكثف لحقوق التنظيم على العضو وتجاهل لحقوق العضو على التنظيم، طبعا هذه قضية لا تستعصي على الحل إن شاء الله وبالإمكان تضمين (النظام العام) وفي نفس الباب بعض المواد التي تعني بحقوق العضو على التنظيم في حالة تعرضه لما يمكن اعتباره انتهاكا لحقوقه. وقد ذكرت ذلك كمثال على انعكاس المشكلة على (العلاقة الداخلية) في تنظيمات الحركة الإسلامية. خطورة الإنسان الذي لا يعي حقوقه تكمن في أنه لن يعي حقوق الآخرين وبالتالي قد تصدر منه كثير من التصرفات المنتهكة لحقوق الآخرين وخطورة الحركة التي لا تعي حقوق أفرادها تكمن في أنها لن تعي حقوق المجتمع الأوسع الذي يحيط بها وبالتالي من المتوقع أن تصدر منها كثير من السلوكيات السياسية التي فيها انتهاك للحقوق العامة في المجتمع الأوسع.

نظرا للأسباب المذكورة آنفًا التاريخية والسياسية الموضوعية والذاتية المركوزة في تشكيل العقل المسلم نجد أن موقف الحركة الإسلامية المعاصرة من المنظمات والهيئات الدولية والقومية العاملة في مجال حقوق الإنسان لا يتسم بالجدية. فهناك (منظمة العفو الدولية) و(المنظمة العربية لحقوق الإنسان) وشبكة من الروابط المتعددة العاملة في نفس المجال ومن الملاحظ أن معظم المنظمات السياسية والأحزاب والحركات والجماعات العاملة في أنحاء العالم حريصة على التواصل مع (المنظمات الحقوقية) وحريصة على عرض مظالمها لتتبناها تلك المنظمات، غير أننا لا نلمس حرصا من الحركة

الإسلامية في الاستفادة من هذا المجال، بل العكس نلحظ موقفا سلبيا من بعض تنظيمات الحركة الإسلامية إذ خرج علينا البعض بمقولة إن المطالبة بحقوق الإنسان دعوة أميركية مشبوهة ينبغي الحذر والحيطة منها، وقال آخرون أنهم مستعدون للتعاون فقط في الدفاع عن حقوق الإسلاميين ولا يرون (شرعية) الدّفاع عن حقوق غيرهم. من جهة أخرى نجد أن الأحزاب العلمانية والقومية واليسارية والشيوعية تتواصل مع منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان في كل القارات وخاصة الجنوبية (إفريقيا وأميركا الجنوبية وآسيا) بينما لا نجد من الإسلاميين عموما اهتماما كافيا لاستثمار هذا المجال سياسيا برغم الاستبداد والاضطهاد الذي يتعرضون له في أكثر الأقطار الناشطين فيها، ولا بد أن نفهم هذا الموقف من الحركة الإسلامية إزاء منظمات حقوق الإنسان في إطار الجذر الفكري للأزمة المربوط بالمنظور التاريخي والنموذج الذي ساد فيه مرورا بسقوط الخلافة 1924 وما تلاه من أحداث جرحت هيبة الإسلام والمسلمين.

لقد استطاعت الحركة الوطنية في جنوب إفريقيا أن تتواصل مع منظمات حقوق الإنسان (وبالأخص منظمة العفو الدولية) فجعلت من رمزها نيلسون مانديلا (بطلا عالميا في الأسر) وتحركت تلك المنظمات توزع صوره وتشرح قضيته وتطبع خطبه وتدعو لنصرته حتى ذاع ذلك في الآفاق فاضطربت حكومة جنوب إفريقيا للتراجع كثير مما قد رسمته لنفسها تجاة مانديلا وكسب الأخير الجولة السياسية برغم كونه سجينا في زنزانة. لو حرصت الحركة الإسلامية على التواصل مع منظمات حقوق الإنسان لتمكنت من نصرة سجنائها ومعتقليها والتخفيف عنهم على الأقل ولتمكنت من عرض قضيتها العادلة ولجعلت من شعاراتها حركة إنسانية تلهج بها الأمة من نواكشوط إلى جاكرتا أي على امتداد العالم الإسلامي.

خلاصة ما نريد أن نذهب إليه أن الوعي الحقوقي لدى أبناء الحركة الإسلامية بحاجة ماسة للعناية بتنميته ورعايته عبر برامج مكثفة من الإرشاد السياسي والاجتماعي والفكري الذي قد ـ مع الإشراف الصحيح ـ يتبلور في مؤسسات رديفة للحركة تعمل على رعاية الحقوق العامة في المجتمع الأوسع، إن بروز هذا الوجه الحضاري في فعاليات الحركة من شأنه أن يدفع عدة جهات في هذا العالم لإعادة النظر في موضوع التواصل مع الحركة الإسلامية الذي سيكون له في رأينا فوائد جمة لأي عمل إسلامي في المستقبل.

***

قيادة الحركة رمزية .. مرهقة .. بطريركية .. ومعظمها من الحرس القديم

نظريات في القيادة:

نظرا لأهمية موضوع (القيادة والزعامة والرئاسة) فلقد تناوله معظم العلماء في شتى ميادين المعرفة بالبحث والتحليل. فأفلاطون في كتابه (الجمهورية) قسم المجتمع إلى ثلاث طبقات (أهل الذهب وأهل الفضة وأهل الحديد) أي الطبقة الحاكمة القائدة والطبقة الحارسة المقاتلة والطبقة العاملة المنتجة للغذاء.

ولقد شرح أفلاطون في كتابه المذكور مواصفات الطبقات الثلاث وركز على الأولى التي وصفها بـ«الملوك الفلاسفة». وتناول الموضوع أيضا في كتاباته أرسطو وخاصة في كتابه (الخطابة) إذ كانت الموهبة في الخطابة مربوطة لديه بموهبة القيادة أيضا. نجد أرسطو في تصديه لموضوع الخطابة (القيادة) يركز على ثلاث زوايا للموضوع: ما يتصل بالقائد كشخص وسلوك وما يتصل بقاعدة المتعاملين معه وما يتصل بالخطاب الذي بينهما. ومن المفكرين في حضارة الإسلام الذين اعتنوا بتفسير ظاهرة القيادة يبرز اسم الفارابي (783 - 951م) واسم ابن خلدون (1332 - 1406م). فالأول تناول الموضوع في كتابه الثمين (المدينة الفاضلة) والثاني في كتابه الشهير (المقدمة). يؤكد الفارابي على السمات الشخصية

التي يتصف بها (القائد والزعيم) ويلخصها في اثنتي عشرة نقطة (سمة) من المهم أن نذكر منها ونحن نتطرق لموضوع القيادة في الحركة الإسلامية ثلاث سمات (أن يكون القائد جيد الفهم والتصور، وأن يكون محبا للتعليم والاستفادة، وأن يكون عدلا غير صعب القيادة ولا جموحها ولا لجوجا إذا دعى إلى العدل). وأما ابن خلدون فنجده ـ بعبقرية ـ يربط بين المناخ الجغرافي ومستوى الخصب أو القفر في القطر وطراز الحكم السائد ومستوى التطور الاجتماعي الذي بلغه المجتمع، أقول يربط كل ذلك طراز الشخصية السائد في المجتمع والقيادة التي تنشأ في تلك الشبكة من الظروف الزمانية والمكانية. ويؤكد ابن خلدون خلال كل ذلك أن القهر والسطوة والإخافة تؤدي إلى تكاسل في النفوس وضعف فيها. هذا وقد صاغ العلماء خمس نظريات أساسية لتفسير ظاهرة القيادة (النظرية الوظيفية والنظرية الموقفية والنظرية التفاعلية ونظرية القائد العظيم). تؤكد النظرية الوظيفية على أن القيادة (وظيفة تنظيمية غايتها القيام بالوظائف الاجتماعية التي تحقق أهداف الجماعة) وتعدد النظرية الوظيفية المهام المنوطة بشخص القائد وتلخصها بعشر وظائف (التخطيط ووضع السياسة والإيحاء الأيديولوجي والخبرة والإدارة التنفيذية والوساطة والثواب والعقاب والقدوة والرمز وصورة الأب). أما النظرية الموقفية فتؤكد أن القائد الذي يصلح لأمة من الأمم في موقف الحرب قد لا يصلح لها في موقف السلم. أما النظرية التفاعلية فتؤكد أن القيادة لا تنجح إلا من خلال (تفاعل المتغيرات الرئيسية) والتي هي (القائد نفسه والاتباع بشتى اتجاهاتهم والجماعة من حيث هي علاقات وخصائص وأهداف وديناميات وأخيرا الموقف العام). وأما (نظرية السمات) فيؤكد صاحبها على أن توافر بعض السمات الجسمية والانفعالية والاجتماعية والمعرفية في

بعض الشخصيات توفر لهم صفة القيادة والزعامة. وأخيرا تؤكد نظرية (القائد العظيم) إن هناك رجالا عظماء يولدون بموهبة القيادة والزعامة. ويحصر العلماء وعلى رأسهم (جيب) صفات القائد الناجح بما يأتي: توافر الطموح والدافع، الكفاءة واللياقة البدنية، النظر إلى الكليات دون التفاصيل الجزئية والمظهر الشخصي اللائق والقدرة على الإقناع والقدرة على تحليل المشكلة لعناصرها الأولية والرغبة في مساعدة الآخرين والقدرة على التعليم والاستفادة والتدريب والبصر الثاقب والذكاء العام والمبادأة ونزعة التعاون والمقدرة اللفظية والتعبيرية وتنمية العلاقات الإنسانية والنضج الانفعالي وتفهم العمل ـ ومسؤولياته. (انظر د. عطوف ياسين ـ مدخل في علم النفس الاجتماعي).

إذن من الواضح أن موضوع (القيادة والزعامة والرئاسة) قد استقطب اهتمام العلماء والمؤرخين في شتى التخصصات وعبر مراحل التاريخ وذلك لأهميته وخطورته ومركزية تأثيره على شأن الجماعات الإنسانية. ليس إذن تطرقنا للموضوع بدعا من القول وقد تطرق له من تطرق من العلماء الأفذاذ في تاريخ البشرية وتاريخ الإسلام والذين ذكرناهم في الفقرات السابقة.

القيادة في الحركة الإسلامية ونمو النزعة المازوكية:

خلال هذه السلسلة من المقالات المختصرة والمكثفة المحركة المنشطة للحوار ـ لا أكثر ـ والتي نتطرق فيها للثغرات في طريق الحركة الإسلامية، نعتقد بأن موضوع (القيادة) ـ أي قيادة الحركة الإسلامية بمواصفاتها التاريخية والحالية ـ هي سبب رئيسي في إفراز هذه الثغرات وتكريسها وتجذيرها وتكثيفها وتفريعها وتشريطها في جسم الحركة الإسلامية ولقد ساهمت ـ لا شك ـ ظروف المحنة التي تعرضت لها الحركة الإسلامية في

طول العالم العربي الإسلامي وعرضه في تعقيد إشكالية القيادة وإعاقة جهود (الإصلاح الداخلي) في الحركة إذ كلما اشتد لهيب المحن تغيبت الظروف الموضوعية للتوازن الداخلي وفتح الباب على مصراعيه لاتجاهات الغلو والتطرف، وهذا أمر قد تكرر في أكثر من جماعة عقائدية. لقد انعكس (جو المحنة) على تكوين القيادة في الحركة وتشكيلها وارتبطت قيادة الحركة من حيث هي (رمز) بالمحنة (الطاردة والشتريد والاعتقال والمحاكمة والذبح) وتألفت روح القيادة في الحركة الإسلامية ومنهج تفكيرها مع مهام (المقاومة الروحية والعقائدية النفسية للطاغوت) لدرجة أنها باتت غير قادرة على التفكير الإيجابي المنهجي (المنزوع السلاح) في ظل ظروف طبيعية من السلم والحرية. وربما هو هذا ما كان يبتغيه أعداء الحركة الإسلامية أي (شل قدرتها على التفكير المنهجي ذي المدى البعيد) عبر حملات القمع والاضطهاد الشرس. ومن المهم أن تدرك الحركة الإسلامية أن القيادة التي تصلح لأجواء الانفراج والتواصل السياسي مع المجتمع الأوسع. من هنا نقول إن مواصفات القيادة في ظل الأزمة والمحنة لا تتطابق بالضرورة مع مواصفاتها في المجتمع الذي يؤمن بالتعددية السياسية والمزاحمة العقائدية والفكرية وفي إطار من الحماية الرسمية للحقوق المدنية (النظرية الموقفية). ومع ذلك نجد أن قواعد الحركة الإسلامية (متعلقة نفسيا) بأجواء المحنة حتى لو انقشعت، وصارت القيادة تشجع هذه النزعة في القواعد من باب (التعبئة المعنوية) و(رص الصفوف) فتجد، مجموعة من الشباب المعافى يجتمع حول طعام رهيف في غرفة مكيفة آمنة ووثيرة حديثهم في أوله وآخره عن (المحنة). هذه النزعة (المازوكية) لدى أبناء الحركة تشجعها القيادة لأنها تعطل (النظرة النقدية) وتغرق أبناء الحركة في بحر التعاطف والتغاضي والتناسي.

وفي غياب المعايير الموضوعية للنظر إلى القيادة وفحص أدائها السياسي والتنظيمي، وخلال غلبة الأجواء العاطفية والانفعالية عند مشاهدة الحركة ورموزها أو السماع لهم يصبح التعلق بالأشخاص أوضح من التعلق بالمشروع العام للحركة والانحياز (للحزب) أبرز من الانحياز (للأمة).

العقيد صلاح شادي أحد قادة (النظام الخاص) في جماعة الإخوان يعلق على مقتل مؤسس الجماعة حسن البنا رحمه الله في 12/ 2/ 1949 فيقول عن البنا التالي: (لم يكن فقط إشعاعه نور على طريق الحق نبصر بها خطونا، وإنما كان المحور الذي تبلورت عليه أمالنا للوصول بالحركة الإسلامية إلى هدفها الصحيح، كانت حياتنا بعض أنفاسه وصحونا من صحوه وحركتنا من خطوه. فلما اختاره الله إلى جواره توقف إدراكنا لمسيرتنا، إلى أين نسير؟ وكيف نمضي بعده). انظر صفحات من التاريخ ص 70، هذا نص خطير من حيث دلالاته الفعلية والتنظيمية والفكرية والسياسية خاصة أن الذي كتبه رجل عسكري يقيس الكلمة قياسا صارما. وأخطر ما في هذا النص أنه يؤكد على أن القيادة في مفهوم الإخوان هي شخص أكثر منها مؤسسة، شخص ينتهي وتكون معه نهاية قيادة ولا بد من شخص آخر فيه سمات قيادية لتكون معه بداية قيادة جديدة. هذا المفهوم الشخصاني للقيادة قد عانت منه كل التشكيلات العقائدية في العالم الثالث سواء كانت الإسلامية منها أو غير الإسلامية: إنه مفهوم للقيادة يسود حيث يفشو التخلف وترين مناخاته. وأخطر ما في هذا المفهوم من آثار هو ربط المشروع العام للحركة ـ أية حركة ـ بشخص القائد أو الزعيم. ربما كان الكلام الذي ذكره صلاح شادي رحمه الله يعكس تعلق التلميذ بأستاذه أو المريد بالشيخ و(الوتد) كما يقول الصوفية، وليس في ذلك ـ وفي هذا الإطار ـ ما يعيب، لكني ـ ومن خلال تتبع آثار اغتيال البنا رحمه الله على

الجماعة عموما وعلى أدائها ـ أرى في هذا النص ـ وغيره كثير من مصادر الإخوان ـ مشكلة كبرى تتعلق بمفاهيم الإخوان حول موضوع القيادة وأثر ذلك على وعيهم لضخامة المشروع العام الذي تبشر به الجماعة. وفي يقيني أن البنا رحمه الله لم ينتبه بما فيه الكفاية لهذه الإشكالية الخطيرة التي واجهت الجماعة بعد مقتله ولم يضع الاحتياطات المطلوبة (المفاهيمية والمؤسسية والتربوية والإدارية) لتجنبها. لذلك ظلت جماعة الإخوان بدون قيادة ما بين مقتل البنا في 12/ 2/ 1949 حتى 19/ 10/ 1951 عندما تسلم حسن الهضيبي رحمه الله قيادة الجماعة في ظروف عبوسه أي أن الإخوان ظلوا بلا قيادة ولا توجيه (بعد مقتل البنا) لمدة تقارب الثلاث سنوات وهذا في حد ذاته يؤكد على أن مفهوم الإخوان للقيادة بحاجة إلى مراجعة في اتجاه تحويل القيادة من شكلها الشخصاني الفردي الحالي المرتبط بشخص (المرشد) إلى شكلها المؤسسي الجماعي والتي تستمر في مهامها متجاوزة أحداثا متوقعة كمقتل البنا رحمه الله أو غيره.

ويبدو من خلال استقراء موضوع القيادة في جماعة الإخوان أن الجماعة تتبنى ـ من حيث تدري أو لا تدري ـ (نظرية الرجل العظيم) في تفسير ظاهرة القيادة وهي نظرية تؤكد على أن البعض من الرجال يولدون بموهبة القيادة ولذا من العبث انتقادهم وربما من قلة العلم الحديث عن (كبواتهم). من أجل ذلك لا نجد كتابا أو مقالا أو دراسة أو بحثا أو محاضرة تتبناها الجماعة وفيها شيء من الانتقاد أو التصويب أو التصحيح لبعض من الخطوات أو القرارات أو السياسات التي تبنتها قيادة الجماعة في مرحلة من مراحل تطورها هذا الكبح للنقد الذاتي مربوط لا شك بمفاهيم الحركة للقيادة وما يتبعها من مفاهيم (الطاعة والإمارة) والولاء والبيعة وهذا ما سوف نبحثه في الخميس المقبل إن كتب الله في العمر فسحة.

قيادة الحركة وتنزيل النصوص في غير منازلها موضوع البيعة والطاعة

الحرس القديم والحاجة للتطوير القيادي:

من أخطر المعوقات على أداء الحركة الإسلامية هو تكوين قيادات تنظيماتها (العمري والفكري والمعلوماتي والنفسي). لقد تسنى لي لقاء عدد غير قليل من تلك القيادات بشتى راياتها ومسمياتها العربية والإسلامية، وبرغم كل التقدير والمحبة التي أحملها في نفسي لهم جميعا، إلا أن ذلك لا يمنعني من الجزم بأن عددا غير قليل منهم ـ ولأسباب موضوعية لا دخل لهم فيها ـ باتوا يشكلون معوقا من معوقات الدعوة الإسلامية من حيث لا يدرون ولأن معظم القيادات هي من الآباء المؤسسين ومن الحرس القديم فيتفرع عن هذه الحقيقة زمرة من الحقائق: أولها، الفجوة والهوة في الفهومات والتصورات بين القيادة الراكدة والقاعدة الواعدة، ثانيا، إن مرارة التجارب التي مرت بها معظم القيادات (بعضها قضي في السجن عقدين من الزمان) انعكست ـ هذه المرارة والسوداوية ـ على سير الدعوة الإسلامية، وهو أمر كان ينبغي تحاشيه ما أمكن ثالثها، إن الانقطاع في السجن لمدة عقدين من الزمان لا شك يؤثر سلبا على وعي المسجون لواقع المحيط به، وتطورات التشكيل الاجتماعي والسياسي في المجتمع الأوسع والحصيلة المعلوماتية لديه. فكيف يتسنى لمن يمر بظروف كهذه أن يخرج من السجن بعد هذه المدة الطويلة ليتسلم قيادة حركة شابة وحية ومتطلعة ومتواصلة مع المجتمع الأوسع؟.

بالإضافة إلى هذا الإرهاق التاريخي البين الذي تعاني منه معظم القيادات التنظيمية الإسلامية ـ للأسباب الموضوعية التي ذكرناها ـ ارتبط بها أيضا ضرب من (الرمزية) التي غلفتها وغلفت اجتهاداتها وممارساتها بحيث جعلت أمر مساءلتها أو مؤاخذتها أو محاسبتها مستبعدا تماما. لقد حضرت عدة لقاءات (خاصة) مع عدد من القيادات أمثال الأستاذ أبو الأعلى المودودي (في لندن 1969) رحمه الله والأستاذ عمر التلمساني (في فرانكفورت حوالي 1978) رحمه الله وغيرهما في وزنهما وفي أماكن وأزمان متعددة، غير أن (الرمزية) التي أحاطت بتلك القيادات والمجاهدات والابتلاءات التي مرت بها عطلت الجدوى من تلك اللقاءات وأغرقتها في بحر التعاطف والتغاضي والتناسي. وأعتقد أن (الهالة) التي تحيط بمعظم تلك القيادات لها ما يبررها، غير أنه من غير المفيد أن تحول أو تعيق الحوار الكاشف الصريح لأداء تلك القيادات، أو التهيب من نقدها وتصحيحها وتقويمها، إن احترامهم ومحبتهم بل الدعاء لهم لهي من حقوقهم الأدبية علينا، غير أنه في مقابل ذلك لا نبالغ إذا قررنا هنا بأن لنا حقوقا عليهم من ضمنها حق المناصحة والمشاورة والمعارضة والمحاورة وغير ذلك من الحقوق الأدبية التي تمتع بها الصحابة وهم في حضرة المصطفى ﷺ. هذه (الرمزية) و(الهالة) التي تحيط بعدد غير قليل من القيادات (التنظيمية) الإسلامية زرعت في الأخيرة روحا غريبة من (البطريركية) التي تتعامل من خلالها مع كل المنتمين كما يتعامل الأب مع أطفاله: تارة يعتمد على التشجيع والتوجيه وأخرى علي التوبيخ والتأنيب والتسلط، لكن لماما (يمنحهم) حرية محاورته ومناقشته، دع عنك مناصحته أو الاعتراض على بعض آرائه ومواقفه. وهذه وضعية غير سليمة في العلاقة بين القيادة والقاعدة تعيق (الإصلاح الداخلي) وتؤدي إلى تراكم الأخطاء وتكرارها

وانتشار روح البلادة والتواكل واللا مسؤولية والميكانيكية في الأداء والنمطية في الرأي والتصور والفهومات.

حل هذه الإشكالية يكمن في ضرورة تبني سياسة (الإحلال) التدريجي للدماء الجديدة الشابة الواعدة في الهيئات العليا للتنظيم الإسلامي محل (الآباء المؤسسين والحرس القديم). هذا أمر إما أن يأتي طوعا أو كرها بيد أن مجيئه طوعا واقتناعة ومحبة وإدراكا وتقديرا ألصق لا شك بروح الإسلام ومشروعه العظيم في بناء العلاقات الإنسانية. إن الأحزاب والجماعات العقائدية الحاكمة اليوم بدأت تدرك ضرورة تجديد وتطوير الدماء والقيادات والطروحات وصيغ العمل وهياكل التحرك، تفعل ذلك وهي حاكمة بيدها السلطة وآلة العنف والترهيب (الجيش والشرطة) ووسائل الترغيب (المال والنفوذ) والشرعية الدولية (سفارات وعضوية في المنظمات الدولية)، فهل نبالغ إذا قلنا إن الحركة الإسلامية ـ وهي الشريدة المستضعفة المهيضة ـ أحوج ما تكون لذلك؟:

تنزيل النصوص في غير منازلها:

هذا الركود في هياكل القيادة لدى الحركة الإسلامية المعاصرة تفرع عنه بعض المفاهيم الحركية الخطيرة في مسألة الطاعة والانقياد والبيعة، يقول د. محمد عمارة وهو يتعرض لمظاهر الخلل في الحركة الإسلامية المعاصرة أن الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة قد بالغت في ترويض أعضائها على طاعة القيادات أكثر مما دربتهم على محاسبة ونقد وتقويم هذه القيادات وليس يكفي أن يقال إنها طاعة في غير معصية ذلك إن الخلل في علاقة «الطاعة» بـ«الحرية» على النحو الذي لا ينمي في الأعضاء ملكات النقد والنصح وشجاعة الاعتراض عند أعضاء هذه الحركات هو بالقطع

معصية من معاصي التربية في هذه الحركات لأنها تثمر ـ ولقد أثمرت وحدانية الرأي، رأي المرشد والأمير والإمام بل وأثمرت العديد من ألوان التفكك والقصور والتشرذم التي أصابت العديد من هذه الحركات عندما غاب المرشد فغاب عنها الرشد لافتقارها إلى قيادات مدربة وحكيمة وحصيفة في صفوفها التي تقف وراء المرشد والأمير والإمام ـ الصفوف الثانية والمتوسطة والقاعدية.

ورغم كثرة الحديث في الحركة الإسلامية عن الشورى ووجوبها وعن الشجاعة الأبية وتاريخها الإسلامي وعن حرية الرأي والتفكير في الإسلام، إلا أن واقع الأمر داخل معظم (تنظيمات) الحركة لا ينبىء بأن القيادة تقف لصالح هذا التوجه الذي بات دعائيا أكثر منه واقعيا. فوجوب الشورى عند القيادة هو التمسك بميكانيكياتها دون الحرص على روحها.

وأما (الشجعان) الذين يمارسون (الشجاعة الأدبية: فتلصق القيادة بهم شتى أنواع الاتهامات لمجرد أنهم يطالبون بـ«الحوار» معها. والأخطر من هذا وذاك هو تسخير بعض (تنظيمات) الحركة لبعض العاملين في مجال (العلوم الشرعية) لإشاعة بعض المفاهيم المعوجة حول الإمارة والبيعة والطاعة عبر بعض (النصوص) التي لا يكلفون أنفسهم بدراسة سياقها التاريخي والموقعي لمعرفة دلالاتها الأدق. فيربط هؤلاء ـ سامحهم الله وغفر لهم ولنا معهم ـ بين بعض أقوال المصطفى ﷺ حول الإمارة والبيعة والطاعة وبين وجوب طاعة وبيعة قادة (التنظيمات) في الحركة فمثلا يقول قائلهم: قال رسول الله ﷺ: (من أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني) رواه مسلم. أو الحديث الذي يقول فيه: (من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبرا، فمات،

فميتته جاهلية) رواه مسلم. ويؤكدون من خلال هذه الأحاديث وغيرها أن الطاعة إذن (لأمير التنظيم) واجبة وأن من فارق (جماعة التنظيم) فهو إلى الإثم أقرب منه إلى الطاعة.

هذا التنزيل للنصوص في غير منازلها الصحيحة أدى إلى تكاسل في النفوس لدى القواعد وضعفت فيها وخوف من الرأي والشجاعة الأدبية وأهلها مخافة (الميتة الجاهلية) وقاهم الله ووقانا وأهل الملة منها. والناظر لهذه الأحاديث لا يصل إلى ما وصلوا إليه في تفسير دلالاتها الشرعية، فالأمراء الذين يعينهم الرسول ﷺ في هذه الأحاديث هم (أمراء الجند) وقادة الحرب في القتال إذ ليس من المعقول - في ساحة الحرب والقتال - التسامح مع الاختلاف الذي يؤدي إلى - ربما - فرقة في القدرة القتالية وتشتيت لها. فالطاعة في هذه المواقع - مواقع القتال - لا شك واجبة وإن رأينا من قادتنا ما نكره فليس الوقت وقت مؤاخذة ومحاسبة بل وقت قتال غير أن هذا الأمر لا يمكن سحبه وتنزيله على (أمراء) الجماعات الإسلامية أو قادة الدول العربية أو الإسلامية لأن الأمر سيفضي حتما إلى مفسدة وقهر وتسلط لا يقره الإسلام. إن صناعة الرجال في حد ذاتها تتنافى مع هذه (العسكرة) السائدة في علاقة القيادة بالقاعدة في بعض التنظيمات الإسلامية، وتتنافى مع تراث المدرسة النبوية في تربية الرجال، وصناعة القادة ولا نبالغ إذا قلنا بأن السبب الرئيسي وراء ظاهرة التشرذم والانقسام والانشطار والانشقاق التي تعيشها تنظيمات الحركة الإسلامية هو هذا الضغط المتعسف على عقول مئات وألوف الأعضاء وصبهم كقوالب الأسمنت والكونكريت - ذات أطوال محدودة أن ذلك يتنافى مع إرادة خالق الخلق سبحانه وتعالى الذي كرس هذا (التنوع) في خلقه فجعله آية من آياته: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾. هل يشك أحد في طاعة الصحابة رضوان الله عليهم لرسول

الله ﷺ؟ ومع ذلك نجد محاوراتهم ومطارحاتهم ومناقشاتهم ومشاوراتهم وتساؤلاتهم مع رسول الله ﷺ تدفعه ـ وهو المؤيد بالوحي والمسدد به وهو الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ـ لأن يقول لأبي بكر وعمر (لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما أي لو اجتمعتما في رأي يخالف الرأي الذي أراه خالفتكما). رواه أحمد ونحن لا نطمح أن تبلغ بساحة وسعة قادة (التنظيمات) الإسلامية هذا المبلغ، بل كل الذي نطالب به هو السماح (بالحوار الداخلي) الجدي معهم حتى لا تغرق السفينة جراء هذه (العسكرة) المتصاعدة والسرية الباثولوجية.

لماذا تتخذ القيادات في معظم (التنظيمات) الإسلامية هذا اللون (الخاكي المرقط)؟ ربما تفسير ذلك يكمن في أن جل التنظيمات العقائدية العربية والإسلامية تشكلت في مراحلها الأولى في أقطار تضجت فيها التناقضات الاجتماعية وانعكس ذلك بدوره على أنساق التعامل بين القوى الاجتماعية من أجل حسم تلك التناقضات، مما تطلب ـ كشرط موضوعي للحالة ـ هذه العسكرة في القيادة، وهي ظاهرة ـ بالمناسبة ـ موجودة حتى في التنظيمات العربية العلمانية. والحركة الإسلامية المعاصرة ـ كما تتمثل في جماعة الإخوان ـ نشأت في الإسماعيلية (مصر) 1928، ومصر قطر تتضافر فيه عدة عوامل جغرافية واقتصادية واجتماعية وتاريخية وبشرية لتفرز (سلطة قابضة وقوية) وانعكس ذلك على شكل وأسلوب كافة (السُّلَط) هناك (ابتداء من سلطة الأب في العائلة مرورا بالعمدة في القرية والفتوات في الحي والعائلات في النجوع والزعيم في الحزب والناظر في المدرسة). ولأن (التنظيمات) الإسلامية في عموم الأقطار العربية والإسلامية تأثرت (بالحالة المصرية) في العمل الإسلامي، يكون من المتوقع أن تستعير الفهومات والأبنية التنظيمية والمصطلحات (الحركية

والضبطية) الشائعة في مصر ونادرة الاستعمال في غيرها من الأقطار ولسنا بحاجة إلى القول إن شبكة الظروف التي تتضافر في مصر وتعتمل هناك ليست موجودة في معظم أقطار العروبة والإسلام، ولذا لا ينبغي نقل التجربة المصرية في العمل الإسلامي نقلا حرفيا وآليا، بل ينبغي مراعاة الخصوصيات الإقليمية والقطرية وفرز القيادة الحركية الملائمة كما يؤكد د. حسن الترابي في السودان وراشد الغنوشي في تونس.

الحرس القديم مصطلح سياسي يقصد به (الآباء المؤسسون) للحزب وجيلهم من الحزبين.

***

ملاحظات حول النظام العام للتنظيم الدولي لجماعة الإخوان المسلمين

تأكيدات استدراك:

قلنا في الكلمة المنشورة 24/ 6/ 1989 أن تركيزنا على الثغرات في عمل الحركة الإسلامية لا يعني أننا ننفي عنها الإيجابيات والمنجزات لكن ما نود أن نؤكده هو أن الحديث عن الإيجابيات والمنجزات لا يورث سوى مزيد من الرخاوة والتواكل وقد أصابنا من ذلك الكثير ـ بينما التنبيه للثغرات ربما يحرك فينا اليقظة المطلوبة، وخطوات أشد طلبا نحو التصحيح والتقويم، ولأننا نعتقد أن الحركة الإسلامية بحاجة إلى يقظة تؤدي إلى تصحيح أوضاعها الداخلية أكثر من حاجتها إلى معسول القول ولينه لذا سيتركز الحديث على (الثغرات) قياما بواجب الصدق مع من يستحقونه. وقلنا أيضا أننا نشعر ونحن نمارس الكتابة في هذا الموضوع أننا نمارس نقدا ذاتيا، أي نقدا لأنفسنا وليس نقدا للطرف (الآخر)، ولو كانت مصارف النقد الذاتي والحوار الصريح مفتوحة ضمن إطارات الحركة الإسلامية لما دعت الحاجة إلى مناقشة قضايا هامة خارج الإطارات الرسمية للحركة لكن حيث أن الهيئات القيادية في الحركة تُوَثِّم ذلك وتضعه في خانة (الفتن وتلبيس إبليس) فلا مناص ـ والحالة هذه ـ من طرح الموضوع خارج الإطارات الرسمية للحركة، وقلنا ـ ردا على القول

الساذج بأن مناقشة قضايا الحركة الإسلامية في وسائل الإعلام، من شأنه أن يكشف ظهر الحركة لأعدائها ـ بأن العصر الذي نعيش الذي نعيش يتميز بالثورة في نظام المعرفة والمعلومات، لقد تم نشر مئات الأبحاث والرسائل الجامعية وعقدت كذلك عشرات المؤتمرات وصدرت مجلات وجرائد ونشرات أرشيفية خاصة وتشكلت لجان دولية وحزبية خاصة في حلف الأطلسي وحلف وارسو وغيرهما من التكتلات، كل ذلك لمتابعة أخبار الحركة الإسلامية وتطور أدوارها في الأقطار العربية والإسلامية على وجه الخصوص وحيث الأقليات الإسلامية (الكبيرة) في الأقطار الأوروبية والأميركية على وجه العموم، حصيلة كل ذلك كم هائل من المعلومات تم تسييلها للتداول العام، والقول بأن مناقشة قضايا الحركة الإسلامية في وسائل الإعلام كفيلة بكشف ظهر الحركة الإسلامية لأعدائها ـ برغم ما ذكرنا عن السيولة المعلوماتية في عصرنا ـ هو لا شك قول ساذج إلى أبعد الحدود. نحن فعلا نعيش في عصر ثورة المعلومات والاتصال ولا يمكن لأية دولة أو حزب أو حركة تتعاطى في السياسة أو غيرها من مجالات النشاط الإنساني أن تفرض على نفسها طوقا من الظلام أو العزلة عن المحيط بها، وحتى لو افترضنا إمكانية ذلك فنحن نعارض أن يكون هذا شأن حركة تحمل الإسلام بديلا عالميا بما في ذلك من تحديات سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية وثقافية، إن أمرا كهذا لا يتم في الأقبية والسراديب ـ ولا بعقليتهما ـ إنما يتم تحت الشمس وعلى ظهر الأرض وبين الناس وقلنا ـ أخيرا ـ بأن انتقادنا للحركة الإسلامية (وبالأخص قيادات التنظيمات) لا ينبغي أن يفهم منه أننا نعاديها بل ربما يعني هذا النقد أننا أكثر حرصا عليها وقلقا على مصيرها من الذين (يعضون بالنواجد) على

قيادتها، وانتقادنا للحركة (وبالأخص قيادات التنظيمات) لا يعني إطلاقا الشك بمقولاتها الإسلامية بقدر ما يعني فهما مختلفا لتلك المقولات. هذه بعض النقاط التي وددنا أن نذكر بها فنحن أبناء ملة التوحيد ونسأله تعالى أن يميتنا على ذلك ويبعثنا عليه يوم اللقاء الأكبر. ونحن في هذه السلسلة من المقالات البسيطة المختصرة نحاول أن نبلور الرأي في قضايا الحركة الإسلامية ونوصله لقياداتها وقواعدها قياما بواجب النُّصح تجاه كل أبناء ملة التوحيد وهو واجب تفرضه علينا تعاليم ديننا ونصوصه. من جهة أخرى نلاحظ أن قيادة الحركة في داخل (تنظيماتها) لا تُحبِّذ الحوار ولا تُشجّعه بل العكس، تضيق عليه وعلى من يحاولون ممارسته. ولقد تم ذلك في عدد غير قليل من (تنظيمات) الحركة وفي عدد غير قليل من الأقطار مما يعرض الحركة ـ وقد حدث ما كنا نتوقع ـ إلى الانشطار والتشرذم لجيوب حركية وتنظيمية و(شظايا) سرعان ما يبتلعها الغلو والتطرف كما حدث في مصر وإندونيسيا وغيرهما من الأقطار الإسلامية المركزية والحال هذه ـ إذن لا بد من التنبيه والإصرار عليه ولو أبدى البعض عدم ارتياحهم لذلك لأن الأمر أكثر خطورة مما يتصورون وأعقد مما يتخيلون ثم أننا في نهاية الأمر لا نبحث في هذه المقالات في (الحلال والحرام) ولم ـ والعياذ بالله ـ ننكر معلوماً من الدين ولم نبحث فيه، ولكن كل ما نطرحه هو رأي في أوضاع الحركة الإسلامية لا نجبر أحدا عليه فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به. وهو رأي لا نزعم فيه عصمة من خطأ. إنما هو الاجتهاد، فإن أصبنا فيه فخير إن شاء الله، وإن أخطأنا فنسأل الله العفو والمغفرة وأن يرزقنا من أجره على قدر نياتنا وهو العليم الخبير سبحانه وتعالى بها.

النظام العام للإخوان المسلمين:

كل حزب أو جماعة تمارس نشاطاً عامًّا يفترض أن يكون لها (قانون أساسي) أو (نظام عام) أو (لائحة أساسية): أو غيرها من المسميات، وفي العادة تحدد هذه الوثيقة في ديباجتها الروح التي تهتدي بها الجماعة ثم اسم الجماعة الرسمي ومقرها وأهدافها والوسائل التي تتبعها الجماعة في تحقيق أهدافها وشروط العضوية والهيئات الإدارية القيادية الرئيسية والعلاقة بينها، وفيما يتعلق بجماعة الإخوان المسلمين هناك (النظام العام للإخوان المسلمين) المعدل والصادر في صيغته النهائية بتاريخ 9 شوال 1402 هـ الموافق 29 تموز 1982 والذي يحدد في ديباجته التزامه بالإسلام وهديه وبأن (القاهرة) هي المقر الرئيس للجماعة (ويجوز نقل القيادة في الظروف الاستثنائية) إلى مقر آخر، أما أهداف الجماعة كما يحددها (النظام العام فعامة جداً وتشمل (تبليغ دعوة الإسلام إلى الناس كافة) و(جمع القلوب والنفوس على مبادئ الإسلام) و(العمل على رفع مستوى المعيشة للأفراد وتنمية ثروات الأمة وحمايتها) و(تحقيق العدالة الاجتماعية والتأمين الاجتماعي لكل مواطن) و(تحرير الوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان غير إسلامي) والعمل من أجل (قيام الدولة الإسلامية التي تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه) و(مناصرة التعاون العالمي مناصرة صادقة في ظل الشريعة الإسلامية) وفي حديثه عن الوسائل لتحقيق هذه الأغراض يعتمد الإخوان ـ يقول النظام العام ـ على (الدعوة بطريق النشر والإذاعة والرسائل والصحف والمجلات والكتب وتجهيز الوفود والبعثات في الداخل والخارج) و(التربية بطبع الأعضاء على مبادئ الإسلام) و(تكوين رأي عام إسلامي موحد) و(وضع المناهج الصالحة في كل شؤون المجتمع من التربية والتعليم والتشريع والقضاء والإدارة

والجندية والاقتصاد والصحة والحكم والتقدم بها إلى الجهات المختصة والوصول بها إلى الهيئات النيابية والتشريعية والتنفيذية والدولية لتخرج من دور التفكير النظري إلى دور التنفيذ العملي) و(إنشاء المؤسسات التربوية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية وتأسيس المساجد والمدارس والملاجيء والمستوصفات والنوادي وتأليف اللجان لتنظيم الزكاة والصدقات وأعمال البر والإصلاح بين الأفراد والأسر ومقاومة الآفات الاجتماعية والعادات الضارة والمخدرات والمسكرات والمقامرة) و(أعداد الأمة أعداداً جهادياً لتقف جبهة واحدة في وجه الغزاة والمتسلطين من أعداء الله تمهيداً لإقامة الدولة الإسلامية الراشدة) وأمّا باب شروط العضوية فيقول أن العضو المرشح يقضي ثلاث سنوات كأخ (منتظم) ثم بعدها يصبح (أخاً عاملا) ويؤدي بعد ذلك (عهد البيعة) الذي يتعهد فيه العضو الجديد بالتمسك بأحكام الإسلام والجهاد في سبيله والقيام بشروط العضوية في الجماعة والسمع والطاعة لقيادتها في (المنشط والمكره) ويتعهد بدفع اشتراك مالي (وفق النظام المالي لكل قطر). وأما الهيئات الإدارية الرئيسية للجماعة فيحددها (النظام العام) بثلاث (المرشد العام ومكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام) يتناول الباب الرابع تحديد صلاحيات ومسؤوليات كل من هذه الهيئات والعلاقات فيما بينها. ويتكون (النظام العام) للإخوان من 47 مادة لتشمل الباب الخامس الذي يتناول موضوع (العلاقات الخارجية) بين مقر قيادة الإخوان في القاهرة وبقية الأقطار العربية التي تشكلت فيها (تنظيمات) للجماعة. ومن الجدير بالذكر هنا أن النظم الأساسية والعامة للأحزاب والجماعات لا تعتبر من الوثائق السرية بل العكس هي من الوثائق (التبشيرية) التي تحرص الأحزاب والجماعات على توزيعها وشيوعها لتعريف الناس بالأغراض

التي تروم تحقيقها تلك الأحزاب والجماعات، وتأسيساً على ذلك لا نكون بمناقشة (النظام العام) للإخوان قد هتكنا سرية الجماعة لأنه من المفترض أن الإخوان يحرصون على توزيعه وشيوعه ولهذا نظن ـ والظن يعني أحياناً اليقين كما ورد في بعض آيات القرآن الكريم ـ إننا بمناقشتنا وعرضنا (للنظام العام) إنما نساهم في نشر وثيقة من المفترض أن تحرص الجماعة على نشرها. بعد هذا العرض السريع لأهم ما ورد في (النظام العام) للإخوان، بودنا أن نسجل الملاحظات التالية عليه:

ملاحظات على النظام العام للإخوان المسلمين:

من الملاحظات الأساسية على (النظام العام) للإخوان أن عادة النظم الأساسية العامة في الأحزاب والجماعات والدول إنما تصدر من (القاعدة) في (مؤتمرها العام) ليتم تكليف (القيادة) باعتمادها والتقيد بها، على اعتبار أن (السيادة) في أية جماعة بشرية هي للأغلبية وللقاعدة وللأمة وللشعب ولذا نجد حتى في بعض الأنظمة الوراثية يتم التقيد بذلك، أما بالنسبة (للنظام العام) للإخوان والمعمول به حاليا والصادر في 1402 هـ الموافق 1982م فمن الملاحظ أنه لم يصدر من (مؤتمر عام) ولم تناقشه قواعد الإخوان، وليس هذا فحسب بل إن عددا غير قليل من الإخوان يسمعون بـ(النظام العام) ولم يطلعوا عليه دع عنك مناقشته والمفترض أن يتم عرض (مشروع للنظام العام) على قواعد الإخوان ليناقشوه ويعدلوه ويلغوا ما يريدون إلغاءه من مواده وبنوده ويتوصلوا إلى صيغته النهائية ثم بعد ذلك يتم (تكليف) القيادة باعتماده والتقيد به والسير على نهجه، وهذا يكون الدليل عملياً على التزام (القيادة) بالشورى كما تنص المادة 43 من النظام العام.

الملاحظة الثانية: على (النظام العام) هي نزوعه البارز في تأكيد (مصرية) القيادة من حيث منصب (المرشد) ومقر الجماعة وعضوية (مكتب الإرشاد) فالمرشد العام ـ وإن لم ينص على ذلك صراحة ـ ينبغي أن يكون مصريا وهذا ما حدث بالفعل وبالرغم أن جماعة الإخوان كما يتم تعريفها في (النظام العام) هي (جماعة عالمية) وليست (جماعة مصرية) وللمرشد العام صلاحيات هائلة ولمدةقد تطول إلى نصف قرن لأنه منصب مدى الحياة ولم تحدد له مدة زمنية كأربع سنوات أو غيرها، ومن الغريب أن يكون هذا في جماعة الإخوان وهي التي تعترض على القيادات السياسية في العالم العربي المتشبثة بالسلطة مدى الحياة، ومن الأفضل للجماعة سياسيا وإداريا أن يتم معالجة هذه الثغرة في (النظام العام) لما لها من أضرار بليغة على صورة وفعالية ومصداقية الخطاب السياسي للجماعة، وتدور النقاشات في الجماعة (همسا) حول ذلك، غير أن حلها عبر المكاشفة الصريحة الصادقة أفضل لمنطق الإيمان والتدين من تنامي (الهمس) الذي بدأ منذ 1954، وتنص المادة 19 من (النظام العام) على أن (مكتب الإرشاد العام) يتألف من ثلاثة عشرعضوا عدا المرشد العام على أن يكون ثمانية من الأعضاء من إقليم مصر، وهنا أيضا يبرز النزوع نحو تأكيد (مصرية) القيادة خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن (مكتبة الإرشاد العام) هو (القيادة التنفيذية العليا) للجماعة كما تنص المادة 18 من (النظام العام). ومن يتابع نشاطات قيادة الجماعة يلحظ أن معظمها يدور خارج مصر لأن موضوع (قانونية) الجماعة هناك لم يحسم رسمياً، ورغم ذلك نجد ثمة إصرارًا من جانب قيادة الإخوان في مصر على أن يؤول ويخضع النشاط الإسلامي على المستوى الدولي العالمي لهم دون غيرهم، وبرغم تواجد أعداد كبيرة من أصحاب الخبرات والملكات والمواهب في الفكر

والقيادة والإعلام والسياسة والاقتصاد (خارج مصر) نجد ثمة ميلا في (النظام العام) وأكثر منه في (الممارسة) نحو تأكيد (مصرية) القيادة والتوجيه، وتؤكد المادة 22 على أن ولاية مكتب الإرشاد العام 4 سنوات هجرية ويجوز اختيار العضو لأكثر من مرة، أي يجوز عملياً أن تتحول عضوية مكتب الإرشاد إلى عضوية مدى الحياة مثلها مثل مسؤولية المرشد العام، وهذه أيضاً ثغرة خطيرة في (النظام العام) للجماعة ينبغي معالجتها للحفاظ على حيوية وعصرية وأهلية القيادة التنفيذية للجماعة.

الملاحظة الثالثة: تتعلق بتشكيل (مجلس الشورى العام) الذي تناولته المواد (30 – 42) وهو ـ أي المجلس المشار إليه ـ هو السلطة التشريعية للجماعة وقراراته ملزمة ومدة ولايته أربع سنوات هجرية. طبعا في هذا المجلس تتمثل أقطار عديدة تشكلت فيها تنظيمات للإخوان ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ سوريا والجزائر ولبنان والصومال والأردن ومصر والكويت والسعودية وقطر البحرينوالإمارات وغيرها. يتكون (مجلس الشورى العام) من 38 عضوا يجتمع كل 6 أشهر غير أن (التنظيم المصري) أيضا هنا ممثل بثقل غير عادي بالمقارنة بتمثيل باقي الأقطار، فيحتل (الإخوان المصريون) 13 مقعدا من جملة 38. وهذه نسبة كبيرة جدا بالقياس لأعداد ممثلي الأقطار الكبيرة مثل سوريا والجزائر على سبيل المثال. ولا يحركنا في هذا النقد لهذه الجزئية أي دافع إقليمي بقدر التأكيد على نقطة تجاوزها هذا التشكيل ألا وهي (مراعاة التمثيل الإقليمي المتوازن) الذي أشارت له المادة 19 من (النظام العام).

الملاحظة الرابعة: هي أننا من خلال استعراضنا لقائمة أسماء مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام نلاحظ غياب د. حسن الترابي زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان بما يمثله من ثقل فكري وسياسي

(عربي وإفريقي) وما يمثله من سبق في العمل الإسلامي منذ الأربعينيات، والسبب الذي يكمن وراء غياب د. حسن الترابي من الهيئات الإدارية العليا لجماعة الإخوان في مصر لأنه يعتقد ـ حسب قراءتنا لموقفه ـ إن لكل قطر خصوصيته ولا يجب أن تخضع كل الأقطار لتوجيه سياسي وفكري واحد وأن خير من يصوغ العمل والحركة في القطر هو أهله وليس أي طرف خارجي وأن هذا لا يمنع التنسيق والتشاور في الإطار العام للعمل الإسلاميو دون أي صورة من صور الإلزام أو الأمر. ولهذا نجد أن (تنظيمات الإخوان) التي تخضع للقيادة التنظيمية في جماعة الإخوان في مصر شنت حملة واسعة ضد د. الترابي وفصلوا كل التنظيمات المشايعة له في أوساط الطلبة في أميركا وأوروبا وحاولوا عزلها عن المؤسسات والمراكز الإسلامية هناك ولا يزال موضوع السودان معلقا ويحتاج لحل يضمن لجماعة الإخوان في تنظيمها الدولي القوي القابليات العظيمة المذخورة في (الجبهة القومية الإسلامية) هناك.

الملاحظة الخامسة: هي أن (النظام العام) في تحديده للهيئات الإدارية الرئيسية للجماعة ذكر (المرشد العام ومكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام) ولم يذكر ـ مجرد ذكر ـ مستوى (المؤتمر العام) إذ بالفعل ليس هناك (مؤتمر عام) للإخوان وربما آخر مؤتمر (عام) عقدته الجماعة كان في يناير 1939 أيام حسن البنا رحمه الله. ونقصد بالمؤتمر العام اجتماعا يشمل القواعد بكافة مستوياتها لمناقشة أوضاع الجماعة وإقرار الخطط التي تتبناها والسياسات التي تنتهجها وتعديل وإلغاء ما تريد تعديله وإلغاءه من كل ذلك، ولا نقصد بالمؤتمر العام مخيمات شبه كشفية تكثر فيها دروس الوعظ والأناشيد وينهي فيها عن مناقشة أي قضية قد تكون خلافية بين القيادة والقاعدة. ويبدو أن قيادة الجماعة (خاصة بعد

أن تكاثف فيها وجود عناصر النظام الخاص العسكري بعد وفاة حسن الهضيبي رحمه الله في صباح الخميس 11/ 8/ 1973 نقول يبدو أنها باتت لا تؤمن بالمؤتمرات العامة ولا بدور القواعد. لقد كانت وفاة حسن الهضيبي رحمه الله إيذانا بانهيار كل مقاومة ذاتية في جماعة الإخوان ضد العسكرة وبداية لانتكاسة فكرية وإدارية وسياسية عاشتها الجماعة ولم تزل منذ ذلك الحين.

وفي رأينا أن (المؤتمر العام) بات الآن مطلبا قاعديا مهما على القيادة في الجماعة أن تلبيه وتعتني بدراسة الإعداد له دون التوغل في تكتيكات التوظيف للفكرة (لقد بحثت هذا مطولا في الكلمة المنشورة في القبس 27 / 7 / 1989.

الملاحظة السادسة: هي أن (النظام العام) وضع بطريقة تؤثر تأثيرا مباشرا على تشكيل (مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى) وتفتح المجال لأقطار فرعية ـ مثل أقطار الخليج والجزيرة ـ للتحكم في مسار الجماعة السياسي والاجتماعي تأثرا بمعطيات الخليج والجزيرة أكثر منه بمعطيات الوضع العام العربي والإسلامي. ولذا نجد أن أقطار الخليج والجزيرة (الكويت والسعودية وقطر والإمارات والبحرين) ممثلة بثقل يفوق أهميتها بكثير قياسا بتمثيل أقطار مركزية كسوريا والجزائر وغيرهما، قد يكون هذا الأمر ناتج عن حاجة تنظيم الإخوان الدولي للمال فاقتضى منح هذه الأقطار هذا الثقل في الهيئات الإدارية العليا للجماعة، غير أن المراقب لهذا الأمر يلاحظ أن (نجوم المال) في تلك الأقطار الخليجية والجزيرية قد بدأوا يشاركون ـ من خلال الهبات والمنح ـ في توجيه الجماعة وتحديد مواقفها السياسية والاجتماعية بوحي من تفكيرهم الطبقي الكومبرادوري وفي هذا ضرر بالغ لصورة ومضمون العمل الإسلامي

إزاء القضية العامة في المجتمعات العربية والإسلامية. لقد زاد هذا الأمر تعقيدا التنامي العنقودي للمؤسسات المالية الإسلامية حيث استطاعت (القوى المالية) التسلل إليها والتحكم (من بعد) بمسار العمل الإسلامي نظرا للترابط العضوي الذي بات بارزا بين بعض (تنظيمات) الحركة الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية.

الملاحظة السابعة: حول (النظام العام) تتركز على (الباب الثالث) فيه والذي يبحث في العضوية وشروطها في المواد (4 - 7) فتلاحظ أن هذه المواد ركزت على حقوق التنظيم إزاء العضو ولم تذكر ـ مجرد ذكر ـ حقوق العضو إزاء التنظيم مما يعكس تدنيا بارزا لدى واضع (النظام العام) في وعيه الحقوقي أو ينبئ عن ميولات غير وَدُودَة فيما يتعلق بالحقوق العامة للأفراد. فالمواد في هذا الباب لا تبدأ إلا بالعبارات الآمرة (على كل عضو وعلى الأعضاء وإذ قصر العضو وغيرها): ولم نجد مادة واحدة تقول (للعضو الحق في...) وهذه ثغرة خطيرة لها دلالاتها السياسية والتنظيمية والفكرية وعلى الجماعة أن تعالجها لأن الإنسان الذي يتربى دون أن يعي حقوقه الأدبية والمعنوية والمادية ويتشبث بها ويطالب بها، هذا الإنسان قد لا يعي في مساره حقوق الآخرين في المجتمع الأوسع. وإن الحركة التي لا تعي حقوق أعضائها المتعاطفين معها في الأهداف والوسائل من الحتم أنها لن تعي حقوق الآخرين من الأفراد والفئات السياسية والاجتماعية التي قد لا تقر الكثير من سياسات الجماعة وأنشطتها.

هذه بعض الملاحظات التي نراها على (النظام العام) لجماعة الإخوان، وكما هو واضح للقارئ فبعضها منهجي وبعضها سياسي، ونعتقد أن مراجعة (النظام العام) للجماعة على ضوء هذه الملاحظات وغيرها سيكون فيها خير كثير للجماعة إن شاء الله. وليس يعيب جماعة الإخوان أن تكون

في نظمها ثغرات فمعظم الأحزاب السياسية والجماعات واجهت وتواجه نفس الإشكالية، ولكن العيب يكمن في تجاهل حزب من الأحزاب أو جماعة من الجماعات للثغرات في نظمها ومسارتها ونحسب أننا لا نظلم جماعة الإخوان إذا قُلنا أنها فعلت ذلك لفترة طويلة من الزمن.

***

حاجة الحركة لصوغ علاقات سياسة متوازنة مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية

- **التربية الحزبية مقابل التربية الاجتماعية:**

من الملاحظ أن مناهج التكوين الأيديولوجي والتربوي في معظم (تنظيمات) الحركة الإسلامية لا تعني بالتربية الاجتماعية قدر عنايتها بالتربية الحزبية. نقصد أن المناهج التربوية في معظم (تنظيمات) الحركة الإسلامية تركز على تربية وتنشئة (العنصر الحزبي) المنتمي والمطيع والمنفذ والموالي ولاء مطلقا لقيادته الحزبية والحركية، ولا تهتم في مقابل ذلك بتنشئة ذات (العنصر) على التواصل الاجتماعي والفكري والنفسي والثقافي مع المحيط الحركي الذي يمثله المجتمع الأوسع. لذا نجد أن مخرجات العمليات التربوية الحاصلة في (تنظيمات) الحركة غير متوازنة. فمن جانب نجد تطورا إيجابيا في (العنصر) من حيث تكوينه الحزبي وقدرته على التنفيذ والوفاء بالتكاليف الحركية، ومن جهة أخرى يلاحظ عليه زمرة من التطورات السلبية التي تحتاج بدورها لمعالجة عبر مناهج جديدة. من أهم تلك التطورات السلبية في (المنتمي الإسلامي) الجديد أنه يتحول إلى حالة من (الانتظار الدائم) للأوامر والتعليمات ويفقد كل قدرة على المبادأة والمبادرة على أي مستوى عن المستويات حتى على مستوى تكوين رأيه في القضايا التي يشاهد ظواهرها يوميا. هذه الثغرة في المنهاج التربوي يتضرر منها (التنظيم) الإسلامي كما يتضرر منها الإسلام من حيث هو

دعوة ودين وحركة اجتماعية، أما الضرر الذي يظهر (تنظيميا) فيتلخص ـ مع استمرار تلك السياسة التربوية ـ بتكاثر (المنفذين واللائحيّين) وضمور في عدد (المبدعين والخلاّقين) ومع الوقت يتحول (التنظيم) إلى آلة صماء كبيرة ضخمة متفرعة ثقيلة ذات أطراف قوية (مثل الكاتربيلر) من الممكن أن يتحكم في توجيهها إنسان متواضع الأهلية والثقافة، إنسان بلا مبادأة ولا كاريزما ولا خيال. ولأن العملية التربوية داخل (التنظيم) تركز على (قيم التنظيم) من طاعة وولاء والتزام وفدائية ونكران للذات، وليس على (قيم المجتمع الأوسع) من حقوق وواجبات وأدوار ومصالح ومطالب، نقول لأن ذلك حاصل يتحول (التنظيم) إلى غاية في حد ذاته ويصبح التمسك فيه وبه يعادل (المشروع الإسلامي) الذي يبشر به بمعنى يتولد شعور خفي لدى (المنتمي الإسلامي) أن الإسلام لن يعود لسابق مجده إلا من خلال (التنظيم). من هنا يتم التركيز على نقطة (التنظيم) ومجاله، ومن هنا يصبح ازدهاره وانتشاره وبروزه (القضية الأوجب) بالتقديم على (القضية الاجتماعية العامة). ومن هنا نجد أن (المنتمي الإسلامي) يتقن موجبات الانتماء التنظيمي ويتواءم معها، لكنه من جهة أخرى يتراخى في موجبات انتمائه الاجتماعي الأوسع ويفرط في (دوره العام) غير المرتبط بالتكاليف التنظيمية برغم أن هذا (الدور العام) أكثر أهمية من (الدور الخاص) المربوط بهيئات (التنظيم) وينشأ عن هذه الثغرة (التربوية) ثغرة أخرى تتعلق بمنظور (المنتمي الإسلامي) للقضايا العامة وحتى على درجة تفاعله معها. فعلى صعيد (المنظور) نلاحظ العمومية والانطباعية وكسلا في التتبع الثقافي للقضية العامة وشيئا من الرومانسية الحالمة المنفكة والمعبأة بالخطاب التاريخي والماضويات المكرورة والمبثوثة بين عموم الناس. وأما (درجة التفاعل) مع القضية العامة فيقررها له (التنظيم):

فالأخير هو الذي يقرر (العام) من (الخاص) و(المهم) و(الأهم) وغير ذلك أيضا.

وينشأ عن هذا (الفصام) في العملية التربوية، شيء مشابه له على صعيد التعامل مع المحيط الحركي الذي يشكله المجتمع الأوسع. فـ(المنتمي الإسلامي) يتعامل مع المجتمع الأوسع بمنطق (التنظيم): مزيج من التوظيف السياسي للعلاقة وشيء من الاستعلاء الشعوري والنفسي (لقد مارس المرحوم سيد قطب في المعالم تنظيرا لهذه النقطة). لذا نجد (المنتمي الإسلامي) يأخذ من المحيط ما يفيد (التنظيم) ويدفع عن التنظيم ما يتفاعل في المحيط من نزوعات و(شرور). في إطار هذا (الحدب) على (التنظيم) تصبح كل قضية أخرى (ثانوية). ذلك هو جذر المشكلة في موقف (التنظيم) من العلاقات السياسية المتوازنة مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية المتباينة. طبعا عندما نتحدث عن (المنهاج التربوي) في تنظيمات الحركة الإسلامية وننتقده أو نبين أوجه القصور فيه، لا نقصد بمصطلح (المنهاج التربوي) التعاليم الأخلاقية والمناقب الإسلامية التي أحيتها الحركة الإسلامية في مجتمعنا المعاصر، إطلاقا لا نقصد ذلك، بل نحن نحيي الدور الريادي الذي قامت به الحركة في هذا المجال. ما نقصده بـ(المنهاج التربوي) هو ما يصب في النهاية في مجال (التكوين الأيديولوجي) وتشكيل المنظورات الاجتماعية والسياسية للأفراد، أكثر من المناقبيات الفردية والأخلاقيات الخاصة بهم. ومن تفريعات هذا التكوين الأيديولوجي القاصر نلاحظ أنه يفرز لدى (المنتمي الإسلامي) العقلية المباشرة، فهو لا يهتم ولا يدرك إلا (المباشر) ولذا نجده لا يتفاعل مع القضية العامة إلا ما كان له صلة (لصيقة ومباشرة) بفضاءات المناشط التي يمارسها (التنظيم).ومن هنا نلاحظ

أيضا ضعف التمييز ـ لدى التنظيمات الإسلامية ـ في فرز المباشر من غير المباشر، نقصد بين ما يؤثر عليها مباشرة وما قد يؤثر عليها أكثر ولكن بطريق غير مباشر. وتوظيفها لهذه الثغرة نشط خصوم الحركة الفعليون في توفير (الإشباع المباشر) لها، والتركيز في محاربتها وتطويقها على الدروب والآليات (غير المباشرة) فـ(الإشباع المباشر) للحركة يتحقق من خلال توفير فرص (التعبير الديني) الصاخب والمكثف في الصحف والإذاعات ومحطات التلفاز والمناسبات الدينية والوطنية، وفي الوقت نفسه ويتوازى مع هذا جهود مكثفة (في الظل) للحؤول دون تمكين (منهج الدين) من اتخاذ القرار وتنظيم المؤسسات والوزارات والهيئات والعلاقات الدولية والعسكرية وغير ذلك من المناشط المفصلية. ومن الملاحظ أن قابليات (التنظيمات الإسلامية) للغرق في عمليات الإشباع المباشر كبيرة للغاية، ولذا بات من السهل استرضاؤها وتوظيفها سياسيا في (حروب الوكالة) وهي ـ في السياسة ـ (حروب وهمية) يخوضها الحزب ضد الحزب الآخر لخدمة (طرف ثالث) يتحكم في تفاصيل الصراع (بالريموت كنترول). جذر كل هذا واحد: التركيز على التربية الحزبية الواحدية (البيوريتانية) وإهمال التربية الاجتماعية ذات الجهات الأربع التي تعي الكليات (جشتالت) ولا تقف عند حد الفهم الجزئي. وحل هذا واحد: تصحيح فهومات التربية الحزبية في (التنظيم الإسلامي) والتركيز على فنون التربية الاجتماعية التي تستهدف خروج الجنين الإسلامي من القشرة لا النمو الحلزوني داخل القشرة.

القرآن الكريم والرسول ﷺ والتعاطي السياسي:

تماما مثل (الجنين) في رحم الأم و(الفرخ) داخل قشر البيضة. تحتاج كل (فكرة) و(تجمع) و(طليعة) لفترة (حضانة) وحماية خاصة ورعاية خاصة وجناح دافئ يغطي من وهج الحر وزمهرير البرد وظروف (الخارج) المتقلب. هذا كله في فترة (الحضانة) مقبول ومعقول ومنطقي، لكن هل من الممكن أن يتحقق ويتكامل ويكتمل (النمو الطبيعي) للجنين داخل الرحم والفرخ داخل القشرة؟ هل من الممكن أن يصبح الجنين طفلا وصبيا وشابا ورجلا ذا شارب وهو داخل الرحم؟ بالطبع لا، لذا شاءت إرادة الخالق أن تكون فترة (الحمل) و(الحضانة) و(الرضاعة) فترة محددة، ثم تظهر (الأسنان) وينمو (الشعر) و(الأظافر) وتقوى (العظام) وتتسع (المدارك) و(الحواس) ويبدأ قانون ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾ الانشقاق: 6 ويبدأ يتواصل الإنسان مع المحيط بالقول والشوق والحلم والفرح والحزن والاستحياء والاحتشام والإقدام والأحجام. ولذا نقول أن طبيعة الأشياء وسنن الكون تحتم على المسلم (المنتمي واللا منتمي) ـ بل على الإنسان عموماً أن يتواصل اجتماعياً حتى ولو لم يكن راغباً في ذلك إذ لا بد من (صيغة تعايش) على الأقل مع المجتمع الأوسع.

تأسيسا على ذلك نقول إن الحركة الإسلامية بشتى (تنظيماتها) ربما من الممكن تفهم رغبتها في (العزلة) وهي فترة (الحضانة) إلا أن (عدم تواصلها) مع القوى الاجتماعية المتفاعلة في المجتمع السياسي رغم توافر (شروط النمو) فيها، أمر من الصعب تبريره، كان من الطبيعي أن تنكفئ الحركة على ذاتها وهي في مرحلة (الحضانة)، لكن من غير المعقول والمقبول تبرير انقطاعها عن (الطيف الاجتماعي والسياسي) بعد أن تجاوزت مرحلة (الحضانة) وظهرت أسنانها ونما شعرها وقويت عظامها واتسعت

مداركها وحواسها وبدأت تزاول (الضرب في الأرض) و(الكدح) وهما عمليات توسع القرآن الكريم في الإشارة إليها وأوصى باحترام ومحبة من يمارسها. ولذا حرص رسول الله ﷺ أن (يعرض نفسه في المواسم على قبائل العرب) يتواصل معهم ويتحادث معهم ويعرض ما عنده لهم كما قال ابن إسحق. وذهب إلى الطائف يطلب النصرة من ثقيف والمنعة بهم من قومه ولم يترك ﷺ فرصة أو بابا أو جهة إلا واتصل بها يبلغ ما عنده ويمد يده تعاونا على الخير وتأسيسًا للسلام الاجتماعي. وحتى عندما انتصر وفتح مكة كان حريصا على أن يفتح صفحة جديدة في علاقاته حتى مع (سواد قريش) وكان باستطاعته أن يثخن فيهم تقتيلا وتشريدا لكنه وقف وقفته الشهيرة وقال لهم (اذهبوا فأنتم الطلقاء).. يتغيا من وراء ذلك تأسيس سنن جديدة في التعامل بيْن الغالب والمغلوب وبين المسلمين وغيرهم.د

نقول وبالله التوفيق إن الحركة الإسلامية المعاصرة في حاجة ماسة لأن تسترشد بهدي المصطفى ﷺ ليس فقط في مجال العبادات أو الشعائر ولكن أيضا في مجال التعاطي السياسي، وقد كان ﷺ عنوانا في بعد النظر والحنكة والتمييز بين المهم والأهم والوعي التاريخي المتوازن بأوضاع العرب وكيفيات التأثير بهم ومخاطبتهم وغير ذلك من فنون التعاطي السياسي. وإذا كانت دراسة السيرة النبوية من الزاوية (العقائدية) واجبة، ففي رأينا أن دراستها من الزاوية (السياسية) بالنسبة للحركة الإسلامية أوجب. حتى القرآن الكريم ـ وهو دستور الحركة الإسلامية ـ ينبغي أن تقرأه الحركة من حيث هو كتاب (حركة) وتعاط حركي سياسي واجتماعي وليس فقط من حيث هو كتاب تعاليم. ومن يتوسع في دراسة القرآن الكريم من حيث هو كتاب (حركة اجتماعية) يجد فيه ثراء من حيث

الدلالات والإيحاءات. وليس القرآن الكريم ـ كما قد يتصور البعض ـ هو كتاب (حلال وحرام) فقط بل فيه بانوراما التاريخ البشري وحديث موسع عن الحزب والسلام والتجارة والمال والزراعة والماء وصراع المصالح بين الناس وتطور الأمم والرسالات وصناعة السلاح الأولية وفنون القتال وبناء السدود وتوزيع الغلال وغير ذلك من المناشط البشرية الأرضية البحتة. إن وعي هذا الأمر ـ ونحن نقرأ القرآن الكريم ـ من الأمور المفيدة للغاية لكي نفهم مقصود النص وفي إطار سياقه الموضوعي والتاريخي والاجتماعي الدقيق. هذه السعة في فهم القرآن الكريم وسنة سيرة المصطفى ﷺ ضرورية لاستيعاب شروط النهضة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة.

الحركة والموقف من الطيف السياسي:

لتأخذ مثلا: في 1953 كانت علاقة الإخوان المسلمين بالحكومة العسكرية آنذاك في مصر طيبة. وكان للإخوان مكانة (خاصة) لدى بعض القيادات في (مجلس قيادة الثورة) وكان بعض الضباط في المجلس المذكور يرون أن (مصلحة الثورة) تقتضي (حل الأحزاب) ومنعها من مزاولة نشاطها ونظرًا للعلاقات الخاصة بين قيادات الإخوان وبعض أعضاء مجلس قيادة الثورة تم استثناء الإخوان من قرار حل الأحزاب الذي صدر في 16/ 1/ 1953. ولقد روج (مجلس قيادة الثورة) آنذاك أن الإخوان ليسوا حزبا سياسيا بل (هيئة دينية) مع علم كل أعضاء مجلس قيادة الثورة آنذاك بأن جماعة الإخوان تمارس نشاطها السياسية مثل أي حزب آخر بالإضافة لأنشطتها الدينية والحقيقة أنه من الصعب التفريق ظ في الفعاليات العامة ـ بين النشاطين. ولقد استاءت كل الأحزاب من قرار الحل إلا الإخوان بالطبع اقتناعا منهم بأن الساحة سوف تخلو من

المنافسة والتعددية السياسية التي لم يتدربوا على التعاطي معها. ونشط الإخوان وقتها في إبراز كلمات حسن البنا رحمه الله (لسنا حزباً سياسياً) وبالغ الإخوان في تلك الأيام في التأكيد على (أضرار الحزبية والأحزاب ومنافاتها للإسلام) وباركوا قرار مجلس قيادة الثورة في حلها.

ودارت الأيام وجاء عام 1954 ونشبت الأزمة بين الإخوان ومجلس قيادة الثورة وتعرض الإخوان لأبشع أنواع التنكيل والقمع والتشريد وتلفتوا يمنة ويسرة بحثا عن مؤيد في الساحة فلم يجدوا وانفضت عنهم كل الأحزاب كما انفضوا هم عن كل الأحزاب في السنة التي سبقتها. ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا تواجه جماعة الإخوان في مصر مشكلة (القانونية) وهي اليوم تحاول جهدها الحصول على ترخيص (كحزب) ولكن مواجهتها بوثائقها التي تنفي أن الإخوان حزب مع سرد مواقفها إزاء الحزبية أو تعددية الأحزاب من الأمور الميسورة. وكان من الأفضل ومنذ البداية أن تعي الجماعة أن مصلحة الجميع (جميع الأحزاب) تقتضي تحديد قواعد اللعبة وأهم قاعدة هي: إذا أردت من الجميع أن يعترفوا بحقك في الوجود فعليك إذن أن تعترف بحق الجميع في الوجود وذلك كما ذكرنا في الحلقة (7) من هذه السلسلة.

يلاحظ أن الحركة الإسلامية المعاصرة بشتى تنظيماتها حتى الآن لم تستوعب الدرس في موضوع التعددية السياسية، ولذا نلاحظ أنها غير حريصة على صوغ علاقات سياسية متوازنة ومستقرة مع الأحزاب السياسية الأخرى. يشذ عن هذه القاعدة الغنوشي في تونس والترابي في السودان إذ استطاع كل منهما أن يؤسس علاقات سياسية مع كثير من أطراف الطيف السياسي. واحتذاء ببعض الخبرات القاسية التي مرت بها جماعة الإخوان في مصر، بدأت الجماعة هناك (تنفتح) على الفرقاء

السياسيين غير أن معظم الأحزاب هناك مقتنعة أن موقف الجماعة ذاك تكتيكي ولا يعكس تغيرا في موقفها إزاء التعددية السياسية. إن مصلحة الحركة الإسلامية تقتضي حسم هذه الإشكالية: موقفها من التعددية السياسية والذي ينسحب على علاقاتها السياسية بالقوى الاجتماعية والأنظمة السياسية. وفي رأينا أن (اعتزال) قطاعات كبيرة من الحركة الإسلامية عن بقية القوى السياسية الرسمية والشعبية يضعف الموقف الإسلامي ويعقد الدروب المؤدية للتأثير الإيجابي ويجعل من الحركة فريسة فريدة طريدة شريدة سهلة الاقتناص إذ لا يأكل الذئب من الغنم إلا القاصية.



الحوار مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية بداية جديدة لتأسيس شبكة العلاقات المطلوبة

عصر الحوار والتفاوض والتنوع

من أهم سمات هذا العصر (اضطرار الجميع للتحاور) والتفاوض والقبول بالتنوع. الشمال يتحاور مع الجنوب والغرب يتحاور مع الشرق والعرب يتحاورون مع أوروبا واليابان تتحاور مع الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي يتحاور مع الولايات المتحدة وغير ذلك من مستويات الحوار. وتتناول (الحوارات) المذكورة قضايا شتى منها اقتصادي وسياسي وعسكري وثقافي وعلمي وتقني ونووي. بعض هذه الحوارات حقق نجاحاً واتفاقاً (كلياً أو جزئياً) وأثمر مؤسسات للتعاون بين المتحاورين ولم يثمر مؤسسات للتعاون بين المتحاورين. لكن في كل الحالات نلاحظ أن هناك تناميا في قناعات الجميع لأهمية عملية الحوار والتفاوض وضرورة الحفاظ على فتح الأبواب لها وإبقائها مشرعة.

ورغم التقاطب الدولي الذي يمارسه الاتحاد السوفييتي إزاء الولايات المتحدة والعكس صحيح أيضا إلا أن كلا منهما يدرك ضرورة الحفاظ على الحوار مع الآخر. لذا نجد أن هناك (لجانا مشتركة) كثيرة بينهما بدأت فعلا تحقق تعاونا سوفيتيا ـ أميركيا على صعد كثيرة منها اقتصادي وسياسي

وعسكري وثقافي وعلمي وتقني ونووي. هناك بالفعل تعاون سوفيتي ـ أميركي على كل هذه الأصعدة بارغم من التنافس الدولي بين (القوتين الأعظم). إن نفي الحوار واستبعاده لا استيعابه معناه العلمي فتح أبواب القابلية للصدام معناه الدمار والهلاك المؤكد في ضوء التطور الكمي والكيفي في صناعة السلاح النووي الذي في استطاعته تحويل شعوب بأسرها إلى رماد خلال دقائق. لقد أدركت كل الأطراف الدولية من خلال (الرعب النووي) أهمية تخفيف حدة التوتر الدولي عبر أقنية الحوار والتفاوض ومؤسساتها. هذا على صعيد العلاقات الدولية.

أما على صعِيد (الأقطار) وأنظمتها السياسية فثمة مراجعة جارية في اتجاه توسيع دائرة صناعة (القرار السياسي) لأهميتها القصوى في تحقيق القدر المطلوب من الاستقرار السياسي والسلام الاجتماعي. لقد فشلت تجربة (الحزب الواحد) بأقدار متفاوتة حسب الظروف الموضوعية المحيطة بها في القطر المعنى. ذلك هو الدرس الذي نأخذه منها في تجربة إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية. لذا بدأت (الأحزاب الحاكمة) في نظم (الحزب الواحد) تجتهد في العمل لتأسيس (الجبهات الوطنية) تضم فيها الأحزاب لكي تضفي شيئا من الشرعية والجدوى السياسية على أوضاعها. وهو لا شك سعي مشروع ومطلوب لتحقيق الاستقرار والسلام الاجتماعيين. وما يحدث في الاتحاد السوفييتي وبولندا وهنغاريا وبعض الأقطار العربية ذوات (الحزب الواحد) دليل على ذلك.

وأما على صعيد (الأحزاب) والمنظمات السياسية فنلاحظ أن هناك ـ وعالميا أيضا ـ على مستوى (الاشتراكية الدولية) التي تضم كل الأحزاب الاشتراكية في العالم أو الأحزاب في أوروبا الغربية والولايات المتحدة واليابان وأستراليا ونيوزيلندة ـ نقول نلاحظ ـ أن هناك حوارات

ومراجعات ومستجدات كثيرة على صعيد البرامج والشعارات والتشكيلات التنظيمية والإدارية والعلاقات السياسية والاجتماعية مع (الآخر) والقيادات وغير ذلك. كل هذه التغيرات فرضتها الظروف الموضوعية المتفاعلة اليوم وكأن العالم أصبح من خلال ثورة الانتفال والاتصال والمعلومات (قرية واحدة). خلاصة ما نريد أن نذهب إليه في هذه الفقرة أنه على صعيد العلاقات الدولية بين الكتل والنظم الكبرى وعلى صعيد (العلاقات الداخلية) بين النظام السياسي الواحد وقاعدة محكومية وعلى صعيد (المنظمة السياسية الحزبية الواحدة) هناك تلمس بارز إزاء أهمية الحوار والتفاوض والتنوع.

تحديد المنطق السياسي للحركة الإسلامية:

هذا هو العالم المحيط بالحركة الإسلامية وعليها أن تختار بين أن (تتعايش معه) أو أن (تتقاطع معه) مع وضع عدة اعتبارات أولها أن (التعايش) صار نظاماً عالمياً واقعياً وأن التقاطع بات نظاماً نظرياً لا نجده إلا في الكتب وثانيهاأن ميزان القوى الفعلي لا يقف لصالح الحركة الإسلامية ومن غير المفيد لأبناء الحركة أو قادتها الغرق في كوكتيل (الشوق) وتوهم الأمر على غير صورته الحقيقية. من هنا بات لزاماً على الحركة الإسلامية أن تتعامل مع هذا العالم بمواصفاته الموضوعية التي ألمحنا إليها سابقاً المؤكدة للحوار والتفاوض والتنوع. إلا أننا ندرك ـ لا شك ـ صعوبة هذه المهمة (التعامل مع العالم) في إطار الأزمة التي تعيشها الحركة معه. لذا من المفيد أن تعرف الحركة من أين تبدأ؟ من الجزء في اتجاه الكل؟ أو من الكل في اتجاه الجزء هل تبدأ من القطر الذي تتحرك ضمنه؟ أو تبدأ من منبر عالمي في اتجاه القطر الذي تتحرك ضمنه؟ أو أن تمزج بين العالمية والقطرية في

هذا التحرك؟ كل هذا برأينا يعتمد على الخصوصيات الموضوعية (للتنظيم المعني)، فهناك (تنظيمات إسلامية) من مصلحتها (القطرية) وثمة أخرى تزاوج بين الأمرين.

لكن في كل الأحوال الثلاثة تبقى نقطة مركزية تلح على تأكيد نفسها وهي ضرورة أن تحدد الحركة المنطق السياسي العصري الذي تتوخى اتباعه في التعامل مع المحيط دون تقليل من أهمية ضغطه على الخيارات المتاحة فعلا أمام الحركة وقدر لي أن أختار فسوف اختار البداية من الجزء (القطر) في اتجاه الكل (العالم) أي محاولة تأسيس علاقات طبيعية هادئة متدرجة مع أكبر عدد ممكن من الفرقاء السياسيين في ساحة (القطر) ومع الحكومة التي تحكمه إذا كان ذلك ممكنا ومتاحا ولا يعني إلحاحنا على تأسيس علاقات جيدة مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية المتباينة تجاهلنا للفوارق الفكرية والعقائدية والمطلبية وغير ذلك، لا نقصد ذلك إطلاقا، الذي نقصده أن هذا التناقض مع الآخر يصبح أكثر تعقيدا في غياب (الاتصال) و(الحوار). ولذا نقول ونتمنى على الحركة الإسلامية أن تبني منطقها السياسي العصري على دوام (الاتصال) بالمحيط السياسي والاجتماعي والإصرار على (الحوار) معه ففي ذلك مران عضيم وصقل للاقتدار الحركي والسياسي لتنظيمها.

ندوة الحوار القومي ـ الديني في القاهرة:

والشيء بالشيء يذكر.. لقد عقدت في القاهرة هذا الأسبوع ندوة نظمها (مركز دراسات الوحدة العربية) موضوعها «الحوار القومي ـ الديني» بين الحركات القومية العروبية والحركات الإسلامية. ولقد حضر الندوة أيضا بعض الماركسيين بصفتهم الفردية. وكان مجموع المشاركين تقريبا 41 وقد

تغيب عدد من المدعوين الذين لم يتمكنوا من الحضور لظروف قاهرة مثل د. حسن الترابي الذي كان في سجن (كوبر) في الخرطوم. طرحت في الندوة ست أوراق عمل لكل من د. أحمد كمال أبو المجد ود. طارق البشري والمحامي اللبناني جوزيف مغيزل والمفكر المغاربي د. محمد عابد الجابري د. أحمد صدقي الدجاني ود. رضوان السيد. وقد كانت الندوة (تجربة) في إمكانية تحقيق الحوار بين الحركات القومية والإسلامية وفي رأينا أنها كانت تجربة ناجحة من عدة زوايا: أولاها أنها عرضت أمام (القومي) هموم ومطالب (الإسلامي) وثانيها أنها أتاحت الإسلامي سماع ومشاهدة مرافعة (القومي) وثالثها أنها ـ وعلى مدى ثلاثة أيام ـ هيأت للاتصال الشخصي بين الطرفين للنقاش وجها لوجه في جلسات الندوة التي استمرت من التاسعة صباحا حتى الثانية ظهرا ثم من الثالثة والنصف عصرا حتى الثامنة مساء ولم يكتف المشاركون في النقاش خلال الجلسات الرسمية للندوة بل امتد النقاش إلى ساعات وساحات الطعام وإلى الغرف والردهات في الفندق وتوادع المشاركون في نهاية الندوة وفي أعين بعضهم دموع وكأنهم يقولون: لو استدبرنا من أمرنا ما استقبلنا لحرصنا على لقاكم منذ زمن.

ليس هنا المجال المناسب لعرض كل الأوراق الست التي طرحت على الندوة، لكن من المهم تحديد القضايا التي تمحور النقاش حولها:

1 - من القضايا الرئيسية التي كانت مثار للنقاش في الندوة قضية (تطبيق الشريعة الإسلامية) ولقد أثير في الندوة تساؤلان حول هذه القضية.

الأول: (كيفية علاج الموقف الناتج من وجود فجوة في الفقه الإسلامي المعاصر بين الحلول القديمة التي انتهى إليها مجتهدو العصور الأولى

القديمة وبين كثير من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة ويبدي كثير من الناس خشيتهم من أن تؤول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ـ عمليا ـ إلى استدعاء اجتهادات قديمة لم يعد بعضها صالحا وفرضها على الواقع الجديد على نحو يقع معه الحرج للناس وتفوت به مصالح لا يجوز التضحية بها).

والثاني: (كيفية علاج الموقف الناتج من وجود أعداد كبيرة من العرب غير المسلمين ممن قد يجدون في تطبيق الشريعة الإسلامية ما يمس حقوقهم وحرياتهم ويصل بهم على الأقل إلى أن يعتبروا مواطنين من الدرجة الثانية بعد أن كانوا في ظل شرائع غير مستمدة من عقيدة الأغلبية المسلمة مواطنين من الدرجة الأولى) انظر ورقة د. أحمد كمال أبو المجد ص6. لكن الحلول التي طرحت للتساؤلين كانت أيضا معقولة، (فتطبيق الشريعة لا يعني استدعاء فقه العصور الأولى ليحكم حياة الناس في العصر الجديد وإنما يعني فهم مقاصد الشريعة ومعرفة قواعدها الكلية ثم ممارسة الاجتهاد بوسائله وصوره المختلفة لتقدير الأحكام الفقهية المناسبة للوقائع والمشاكل الجديدة وهذا يقتضي إحاطة علمية دقيقة لعناصر الواقع الجديد قبل التصدي لإصدار الفتاوى والآراء الفقهية) مع التأكيد على أن (الحرفية في فهم النصوص وتفسيرها والخوف الشديد من ممارسة الاجتهاد حين تتوفر أسبابه وأدواته هما الخطران الكبيران اللذان يتخوف بسببهما كثير من الناس من الدعوة إلى تطبيق الشريعة)، (كذلك يحتاج الأمر إلى أن يستوعب المنادون بتطبيق الشريعة أن ذلك التطبيق لا يعني السقوط الفوري للأبنية التشريعية القائمة وإنما يعني إعادة النظر فيها لتغيير ما يتعارض منها ومع المبادئ الكلية للشريعة أو

مع نصوصها القطيعة في ورودها أو دلالتها) انظر ورقة د. أحمد كمال أبو المجد ص، 7. أما القضية الثانية المتعلقة بغير المسلمين من العرب فلقد أجيب عليها بأن العرب لا يزيدون في عددهم عن سدس المسلمين في العالم وأن 91 ٪ من العرب مسلمون وليس من المعقول إسقاط حق الأغلبية في أن تتحاكم إلى شريعة تؤمن بها، إلا أن هذا لا يمنع الدعوة إلى وضع ضوابط وضمانات حتى لا يؤدي التطبيق إلى المساس بالحقوق الأساسية للمواطنين غير المسلمين في دولة إسلامية (انظر ورقة د. طارق البشري ص 8).

2 - والقضية الرئيسية الثانية التي تمحور النقاش حولها هي قضية (العلمانية) وهي مبدأ يقوم على فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية بحيث تصبح الدولة لا دينية بمعنى أنها خالية في توجهها وتنظيمها لعلاقات الناس من الانصياع للقواعد الدينية. بعض القوميين ـ خلال النقاش ـ أصر على أن (المشروع القومي العربي) لا يفرط (بعلمانية الدولة العربية) في المستقبل. في المقابل نجد أن بعض الإسلاميين يعي أن (الحركة القومية العربية) ليست واحدة في موقفها إزاء فصل نظام الأرض عن أحكام السماء: فهناك من القوميين من لا يفرط بـ(المكون الإسلامي) للأمة العربية، لكن هناك تيار آخر في الحركة القومية من الممكن تسميته بالتيار (العروبي المادي) الذي لحقت به رشحات من المادية الفلسفية الماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره. (انظر ورقة د. طارق البشري ص6).

3 - والقضية الأخيرة التي أشبعت حوارا هي جامع (العروبة والإسلام) وقد أدرك معظم المشاركين في النقاش لهذا المحور

من الندوة أن من المهم أن (ينظر ذو التوجه الإسلامي إلى العروبة بوصفها واحدا من مكونات انتمائهم الشامل؟ وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الإسلامي بحسبانه بأنه جامع نضال تحرري وتضامن يجري بين شعوب ذات تكوين عقيدي واحد وذات وشائج تاريخية وحضارية تقيم منها جميعا عروة وثقى، وإذا كان العروبيون يحبذون صلة التضامن الآسيوي والإفريقي، فأحرى بهم أن يتقبلوا الصلة الإسلامية الأكثر وثوقا.. وإذا كان الإسلاميون يتقبلون الوشائج الأضيق بحسبانها من مكونات الانتماء الشامل، فأحرى أن يدخلون الوشيجة العربية من بين هذه المكونات). انظر ورقة د. طارق البشري ص9...

إن تجربة الحوار بين (القومي والإسلامي) كما شاهدتها في ندوة (مركز دراسات الوحدة العربية) يمكن أن تنجح أكثر لو استمر الحوار والتواصل بدأب ومثابرة في اتجاه ربما يتبلور في منتهاه إلى دروب عمل مشتركة أو على الأقل التواصل إلى برنامج (الحد الأدني) من الفهم المشترك للقضايا المركزية في التنمية والاستقلال. بالنسبة للحركة الإسلامية ففي رأينا أن (الحوار) و(الاتصال) هو البداية الموضوعية لبناء الشبكة السياسية للعلاقات والاتصالات وهي شبكة نادينا ببنائها وسنظل نادي لأهميتها القصوى في ترشيد وتأمين وتطوير الحركة الإسلامية ومعها (المشروع الإسلامي) الذي تبشر به.

***

لم تنجح الحركة في تهيئة الأجواء السياسية والنفسية لقبول فكرة تطبيق الشريعة

الرؤية الاستاتيكية في عرض الفكرة:

تنطلق الحركة الإسلامية في مطالبها الدؤوبة ـ والعادلة ـ في ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية من منطلق الإسلام (عقيدة وشريعة) في الأساس وإذا كانت العقيدة تشكل التصور العقائدي والكوني للإسلام، فإن الشريعة هي الترجمان لهذا التصور والبرنامج الذي يفيد بالالتزام بذلك التصور وتأسيسا على ذلك ـ تقول الحركة ونقول ونهتف معها ـ إن إغفال التطبيق للشريعة هو إغفال فعلي للإسلام (وتطبيق) أعرج له. وظلت الحركة الإسلامية تؤكد هذا المطلب في كل ممارساتها الإعلامية والتنظيمية والسياسية، دون أن تطور شكل المطالبة ولا أن تدخل الجديد على مضمونها. فإلحاح الحركة كان إلحاحًا عامًّا لا تفصيليا ومبهما يعوزه الوضوح. ولأن المطالبة كانت عامة ـ ربما لأسباب ـ تكتيكية ـ فلقد تترس خلفها كل القوى التي تقف على يمين (السلط السياسية) القائمة. ولذا ـ وللأسف ـ باتت المطالبة بتطبيق الشريعة هي اللعبة لليمين السياسي في الوطن العربي في مواجهاته مع (الطرف المضاد) وكشكل من أشكال (العمل المضاد) ضده. وتحولت المطالبة بتطبيق الشريعة في كثير من الأقطار التي تنشط فيها الحركة الإسلامية من المطلب العقائدي المشروع إلى ورقة المحاكمة السياسية لا أكثر ولا أقل.

لو شرحت الحركة الإسلامية بتفصيل ووضوح مقصودها من المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية وكيف ينعكس ذلك على هيئة الحكم والتيسير الاقتصادي والاجتماعي والعلاقات الدولية وغير ذلك لما حدث ما حدث من توظيف سياسي لهذا المطلب العادل. لو بينت للأمة أن الإسلام ضد الاستبداد السياسي ولذا فلا بد أن تنشأ المؤسسات السياسية والدستورية التي تكبحه، وإن الإسلام مع التوزيع العادل للثروات القومية ولذا فلا بد أن تنشأ الدور والمؤسسات والبيوتات الاقتصادية والرعوية والتكافلية التي تعكس هذا المعنى من معاني الشريعة، وإن الإسلام يحمي حقوق الإنسان بما أنه إنسان بغض النظر عن اللون والجنس والدين، نقول لو فعلت الحركة ذلك لتوضحت الصورة أكثر ولما كان ما كان. والتبيان والبيان لا يكون فقط من فوق المنابر أو من خلال النشريات، بل في الأساس من خلال المواقف التي هي بالفعل أكثر بلاغة تاريخية من كل ما يمكن أن يقال أو يكتب. ومن المؤسف أن الأزمة السياسية التي تعرضت لها الحركة في الخمسينيات والستينيات واصطدامها بالناصرية انعكست على مبدأ المطالبة بتطبيق الشريعة بشكل سلبي وبطريقة غير مباشرة إذ إن الأزمة السياسية بين الإخوان وعبد الناصر دفعتهم لمقاومة سياسات الأخير وإجراءاته في كثير من الميادين (الإصلاح الزراعي ـ وقرارات التأميم وغير ذلك) فتولد وضع سياسي آخر للحركة الإسلامية جعلها ـ فعلا ـ تصطف سياسيا واجتماعيا مع (قوى النظام المباد) برغم أنها كانت في طليعة (قوى النظام الجديد) صبيحة (الحركة المباركة) في 23 يوليو 1952.

هذه الوضعية الديالكتيكية التي اعتصرت الحركة الإسلامية (ممثلة بالإخوان) في مصر (وهي كبرى الحركات الإسلامية تاريخيا دفعت قطبا من أقطاب الجماعة آنذاك في سوريا وهو د. مصطفى السباعي رحمه الله لأن

يصدر كتابه العظيم والشهير [اشتراكية الإسلام] لكي يدفع عن الحركة ما علق بها من شبهات جراء موقفها الغامض من الإصلاح الزراعي وإعادة توزيع الأراضي على الفلاحين ومصادرة الملكيات الاستفزازية وتأميمها لصالح القطاع العام وغير ذلك من الإجراءات الاشتراكية التي رأى د. مصطفى السباعي رحمه الله وهو المراقب العام لجماعة الإخوان في سوريا أنها تتطابق وتوجه الإسلام الجماعي Collectivist في تشريعاته الاقتصادية. ومما زاد الشبهات حول الحركة الإسلامية خارج سوريا إنها قاومت انتشار كتاب السباعي رحمه الله وإصدارات تعليماتها التنظيمية بعدم اعتباره مرجعا نظريا يسترشد به في الأمر، بل إن الحركة عبر مكتباتها ونشرياتها ورموزها الفكرية نشطت في توزيع وترويج كتاب الشيخ محمد الحامد رحمه الله [نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام] والذي يناقض فيه الشيخ اجتهادات د. السباعي وينفي فيه النزوع الاشتراكي في تشريعات الإسلام. كل هذا ما كان ليكون لو تنبه الإخوان إلى عدم الخلط بين الأزمة مع عبد الناصر وما يمثله آنذاك من خط اشتراكي والتنظير العقائدي الذي باشر فيه د. السباعي ووفق فيه ـ برأينا ـ حيث انحاز ـ كما ينبغي ـ لجماهير وسواد هذه الأمة لا لخاصتها. إن هذه المنافاة المؤكدة التي باشرتها جماعة الإخوان في مصر مثلا لكل سياسات عبد الناصر الاشتراكية أضرت كثيرا بمطالبة الجماعة بتطبيق الشريعة لأنها صبغت تلك المطالبة سياسياً بصيغة (القوى المضادة) للتغيير وجعلت جماعة الإخوان هناك يصطفون سياسيا مع كبار الملاك للأراضي والثروات ورموز العهد الملكي المباد الذين بادروا من جهتهم بالتغني بالشريعة من حيث هي (طوق نجاة) في بحر الثورة الاجتماعية المتلاطم في مصر آنذاك. إن الصورة التي برزت في صراع عبد الناصر والإخوان ـ رغم بشاعة القمع الذي تعرضت له الجماعة ـ

ومعارضة الأخيرة لإجراءات وسياسات عبد الناصر الاشتراكية انعكست سلبيا على مطالبة الجماعة بتطبيق الشريعة إذ صورت الشريعة بالخطأ ـ إنها حامية الثروات الكبيرة والإقطاع السياسي ورموز العهد المباد.

التحالف مع العساكر لتطبيق الشريعة:

ومن الأخطاء التاريخية التي وقعت فيها الحركة الإسلامية هي تحالفها مع العساكر والأنظمة العسكرية وذلك طمعا ورغبة وشوقا لتطبيق الشريعة. لقد نوقشت هذه القضية مطولا بعد سقوط نميري في السودان ومقتل ضياء الحق في باكستان غير أن الحركة الإسلامية عموما ما زالت لديها قابلية التحالف مع العساكر بغية تطبيق الشريعة برغم فشل التجربة في السودان وباكستان. ولقد وجد نميري نفسه معزولا في السودان بعد انهيار علاقاته بالشيوعيين واليساريين عموما، ووجدت الحركة الإسلامية في السودان نفسها منهكة جراء المواجهات السياسية والعسكرية مع نميري، فدفعت تلك الشبكة من الظروف الطرفين للتحالف، فنميري يكسب بذلك حليفا جماهيريا وشرعية جماهيرية والحركة تكسب (فرصة سماح) تاريخية تعيد فيها لملمة قواها ومراجعة موقعها وإعادة جماهيرها في إطاراتها الحركية. ولم تكن الحركة في السودان ـ فيما نعلم ـ تخطط لتطبيق الشريعة من خلال نميري، إلا أن الأخير ـ وبفعل شبكة من الظروف والعوامل ـ ليس هنا مجال الخوض فيها بادر بموضوع الشريعة (المنهاج الإسلامي) فما كان من الحركة إلا أن تبارك هذه المبادرة رغبة في الحفاظ على المكاسب التي حققتها جراء التحالف مع نميري وجادت التطبيقات الخاطئة للشريعة في السودان لتفجر العلاقة بين نميري والحركة هناك أدرك بعدها الأول أن تحالف الحركة معه كان تكتيكيا فما كان منه إلا أن زج بقادة الحركة في السجون قبل حركة سوار الذهب الذي أسقط

نميري وأفرج عن المعتقلين السياسيين ومنهم قادة الحركة الإسلامية. وفي باكستان حدث الشيء نفسه تقريبا فبعد أن أسقط ضياء الحق الرئيس بوتو وأعدمه وتفاقمت الأزمة في باكستان رفع الأول شعار (تطبيق الشريعة) لاصطياد (الجماعة الإسلامية) كحليف سياسي واستاد ضياء الحق في تغطية نفسه وحكمه العسكري لفترة طويلة من الزمن من خلال تحالفه السياسي مع «الجماعة الإسلامية» هناك، وظنت «الجماعة» هناك أنها مستفيدة من هوامش الحرية التي منحها إياها ضياء الحق إلا أن الانتخابات التي عقبت مقتله أوضحت بجلاء فقدان (الجماعة) لكثير من شعبيتها جراء الغزل الدائم الذي كان بينها وبين ضياء الحق وما يمثله من ميولات مناقضة للحريات العامة وحقوق الإنسان بل وحتى (تطبيق الشريعة) ذاتها. لقد ربط ضياء الحق مصيره السياسي وبذكاء ودهاء بموضوع تطبيق الشريعة وقال في الانتخابات الرئاسية إن انتخابه رئيسا يعتبر قبولا للإسلام وشريعته في الباكستان وعدم انتخابه يعد رفضا للإسلام في الباكستان، فما كان من (الجماعة) هناك إلا أن تقف لصالح ضياء الحق لكن السنوات ـ فيما بعد ـ أثبتت لكل قادة الجماعات الإسلامية الكبرى هناك (جمعية علماء الإسلام وجمعية علماء باكستان وجمعية أهل الحديث والجماعة الإسلامية وغيرها) بان الجنرال لم يلتزم فقط بوعد قطعه على نفسه لا في مجال (تطبيق الشريعة) ولا غيرها في مجالات التعاطي السياسي. لقد خسرت الجماعات الإسلامية في باكستان جراء تحالفها مع حكم ضياء الدين العسكري الذي عطل الدستور والحريات العامة وحكم البلاد بقوانين الطوارئ وانتهك حقوق الإنسان ووظف الحرب العراقية الإيرانية لجني الأرباح من التجارة ومن صفقات السلاح وأسند أخطر المراكز في الداخلية والدفاع وغيرها (للأقليات) في وطنه وغير ذلك كثير، كل ذلك مقابل الحديث الإعلامي المتكرر عن الإسلام وتطبيق الشريعة.

إن ارتباط الشريعة ـ كما ظهر في تجربة الحركة في السودان وباكستان ـ بالحكم العسكري له عدة دلالات سياسية كان ينبغي تحاشيها ما أمكن. أولاها إظهار الشريعة وكأنها بلا شعبية مما تطلب اللجوء للحكم العسكري ـ لتطبيقها بفعل القوة القيادية لا بفعل المطالبة القاعدية. ثانيها إظهار الشريعة وكأنها نظام (للضبط والربط) أكثر من كونها نظاما يتحقق فيه العدل الاجتماعي والاستقرار السياسي طوعيا وليس جبريا. ثالثها وأخطرها دلالة ربط مصير الشريعة بمصير الحكم العسكري وجودا ونفيا.

ولذا نقول إن تجربة السودان وباكستان في التحالف مع العساكر لتطبيق الشريعة اضرت أكثر مما أفادت ومطلوب من الحركة الإسلامية في كلا البلدين استيعاب هذا الدرس التاريخي واستخلاص العبر منه.

تطبيق الشريعة: من أين نبدأ؟

لا مراء بعدالة المطلب الذي ترفعه الحركة الإسلامية حول ضرورة تطبيق الشريعة، ولكن من أين نبدأ في هذا التطبيق؟ هل نبدأ وفق قاعدة (التدرج) وهو أمر مطلوب لرفع الحرج ودفع العسر عن الناس؟ أم نبدأ عبر (المبادرة الشاملة) التي تطالب بها بعض الجماعات الإسلامية التي لم تؤت شيئا من الفهم للسياقات السياسية والموضوعية للقضية؟ هل نبدأ بتطبيق الحدود على السارق والزاني وشارب الخمر والقاذف وغير ذلك؟ أم نبدأ بصياغة المجتمع إسلاميا حتى تتنزل عليه الشريعة بشكل طبيعي بحيث يمثله كيانيا وثقافيا وعضويا؟ وغير ذلك من الأسئلة الطويلة المعقدة التي تتطلب عناية الحركة في دراستها وسبرها وتحديد آثارها العظيمة على (التطبيق) من حيث هي عملية تحتاج إلى تمهيد وصياغة وتوطئة.

إن المجتمع العربي الإسلامي الذي نتحرك ضمنه هو نتيجة طبيعية

لعملية تاريخية تراكمية خضع خلالها لقوى أجنبية استعمارية كثيرة فرضت عليه (التغريب) Westernization وأشبعته بمفاهيمها على شتى الصعد (هيئة الحكم والتعليم والإعلام والثقافة والتجارة والتاريخ وغيرها) ومن المستحيل النجاح في تطبيق الشريعة الإسلامية دون الشروع أولا في إعادة صياغة المجتمع الأوسع بلا اعتساف ولا تعجل. لقد ظل القرآن المكي يتنزل ثلاثة عشر عاما على الجماعة الإسلامية الأولى ليناقش فقط قضية واحدة (العقيدة والتصور المرافق لها) دون أن تتنزل شريعة أو أحكام بالمعنى الواسع والعام للكلمة. لقد ظل القرآن المكي يستجيش ويحرك وينبه ويخاطب ويستحث ويرغب الجماعة الإسلامية الأولى في فهم طبيعة الإسلام والخطاب الإسلامي ومقصوده ونهايته وغايته. وعندما تمت الهجرة للمدينة المنورة كانت النفوس مستعدة تلقائيا لقبول الشريعة التي تنزلت عبر (القرآن المدني والسور المدنية) وكانت الاستجابات للأوامر والأحكام عفوية وطبيعية ولا تحتاج لسلطة قابضة ومطلقة.

ومن المهم ـ والحال هذه إن تجتهد الحركة الإسلامية تاريخيا ـ وهي عملية طويلة تتطلب سعة نفسية وفكرية ـ وسياسية ـ لتهيئة المجتمع العربي الإسلامي لقبول فكرة تطبيق الشريعة عبر الشرح الدؤوب لمقاصد الشريعة في هيئة الحكم وتوزيع الثروة وقيام المؤسسات والعلاقات الدولية لا فقط الإلحاح على موضوع الحدود وهو جانب واحد من جوانب الشريعة السمحاء. إن تفرغ الحركة لهذه المهمة الثقافية والمنهجية أثمر بكثير في رأينا من مغامرات التحالف السياسي مع الأطراف الغلط للقفز على المراحل التاريخية التي ينبغي أن تمر بها المطالبة بتطبيق الشريعة.

هذا رأي لا نزعم له العصمة من الخطأ ولا نجبر عليه أحدا ومن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به وجزاه الله خيرا.

الموقف المزدوج من الحرية:
الدعوة إليها خارج التنظيم ومصادرتها في داخله

موقع الحرية في خطاب وتشكيل الحركة:

الذي يتابع خطاب الحركة الإسلامية من خلال نشرياتها وعموم بثها الكتاب واللفظي ويتفحص موقع (الحرية) من الخطاب سيجد أنها تحتل موقعا بارزا في سلسلة مطالبها المرفوعة. من جهة أخرى إذ تابعنا أوضاع (التنظيمات) الإسلامية التي تشكل العمود الفقري للحركة وتفحصنا موقع (الحرية) في تعاملاتها وتداولاتها الداخلية اليومية سنلاحظ موقعا مغايرا تماما لا يصب في النهاية لصالح (الحرية) ولا لمن يمارسها. هذا الموقف المزدوج من الحرية: الدعوة إليها خارج التنظيم ومصادرتها داخله، هل هو موقف تكتيكي مدروس كما يتصور البعض؟ أم أنه يعكس خللا فعليا في (نظام المفاهيم) الذي يحكم الحركة الإسلامية؟ نحن نميل إلى التفسير الثاني والأخير إذ أنه ـ بالفعل ـ لا يظهر لنا من خلال متابعتنا للأوضاع الداخلية في (التنظيمات الإسلامية) إن هناك فهما موحدا مؤصلا (للحرية). من جهة أخرى فإن (قيادة) معظم (التنظيمات الإسلامية) تقف هذا الموقف المزدوج من قضية (الحرية). هذا الأمر يطرح ـ في حال استمراره المؤسف ـ عدة إشكاليات في طريق الحركة الإسلامية وعليها أن تنتبه له قبل أن يستفحل في (قواعدها) بعد أن بلغ (الخط الأحمر) من حيث

الخطورة في (قيادتها) فهو في النهاية يؤثر مباشرة على أداء الحركة وجدوى مشروعها ومصداقيته وبالتالي على مستقبل الحركة وفعاليته.

يعايش المنتمي للحركة الإسلامية في سنواته الأولى دفعة معنوية عظيمة على طريق (تحريره) من النظام الاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع الأوسع بما يمثله من تفرقة اجتماعية وسياسية بين الأفراد خلال (كراسات) الحركة (وأشرطتها) (وندواتها) (ومخيماتها) في السنوات الأولى من الانتماء يتكرس هذا الشعور، أي شعور التحرر من النظام الاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع الأوسع والانطلاق لآفاق تقترب في أنسمتها ونكهتها لعصر الجماعة الإسلامية الأولى يوم أن كان الإسلام يعيش أيامه البكر الأولى. فيما يتعلق بالحرية لا يسمع المنتمي الجديد سوى الإشادة بها والتأكيد عليها: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) و(والله يا عمر لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بحد السيوف) و(أخطأ عمر وأصابت امرأة) وغير ذلك من المواقف المأثورة في صدر الإسلام. خلاصة خطاب الحركة مع المنتمي الجديد يبدو أنها تهدف لتثويره على النظام الاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع الأوسع وبلورة علاقات عاطفية رومانسية (غير موضوعية) مع خطاب الحركة ورموزها وقادتها وشهدائها، يساعد الحركة في ذلك الوضعية الاستضعافية التي تعيشها وموجات القمع التي تتعرض لها بين الفينة والأخرى في أطر عديدة وبأقدار متفاوتة.

بعد فترة من الانتماء وبعد تجاوز مرحلة النشوة الأولى وبعد انخراط المنتمي في آلة التنظيم الفعلية ومعايشته ليومياتها وتماسه المباشر مع أفرادها باختلاف مستوياتهم التنظيمية، يبدأ في سماع نغمة جديدة يصر التنظيم على أسماعه إياها في الليل والنهار تؤكد على وجوب الطاعة في المنشط والمكره

والانصياع لأولي الأمر مهما كلف الأمر واتقاء الفتن والخلاف وضرورة لزوم الجماعة في كل الأحوال. وتكاد تختفي عن إسماعه تلك الروايات العذبة التي يحذر فيها الناس عمر بن الخطاب من الاعوجاج وإلا قوموه بحد السيوف، أو التي تؤكد على أن الناس يولدون أحرارا ويجب أن يبقوا كذلك، وتبدأ رويات جديدة تتأكد تحذر ـ عمليا ـ من كل ذلك وتطرح نموذجا جديدا في الفكرة والسلوك مؤداه في الحصيلة النهائية أن يجعل من المنتمي طينة طيعة في يد (التنظيم) وآلة لا عقل لها ولا إرادة ولا تمييز. ولذا يلاحظ على المنتمي في التنظيم الإسلامي ـ كلما طالت مدة انتمائه أنه يفقد كثيرا من مواهبه الفردية وحتى من فروسيته إذان ضغط آلة التنظيم على الفرد يطمس مواهبه وإبداعه ويلجم فروسيته.

وعندها يدرك المنتمي ـ إذا كان من أهل الفطنة ـ إنه فعلا تحرر من النظام الاجتماعي والسياسي للمجتمع الأوسع، ليصبح في طوق جديد لنظام آخر يمليه التنظيم حيث الضغط أشد وأوقع وأكثر إيلاما، إذن خرج من أسر ودخل في آخر، وتخلص معنويا من سلطة ليسلم رقبته لسلطة أخرى، ويا حليمة لا رحنا ولا جينا.

إن عددا كبيرا من المنتمين للتنظيم الإسلامي يصلون إلى نقطة التمييز هذه، غير أنهم لا يفصحون عنها إلا إذا آلمتهم يد التنظيم وأوجعتهم. إن الخيارات المتاحة أمامهم كلها مؤلمة معنويا: الثورة على التنظيم أو الاستمرار السلبي فيه أو الانسحاب منه. فالخيار الأول لا يقدر عليه إلا القلة من الرجال الذين نضجت لديهم عوامل النفي لسلطة التنظيم، والخيار الثاني هو رهان الكثرة الكاثرة من الركاب الذين يفضلون البقاء في المقاعد وربط الأحزمة ومتابعة تعليمات الكابتن دون أن تكون لديهم أي فرصة لمعرفة الاتجاه الفعلي للطائرة، وأما الخيار الثالث فهو خيار ذوي

الحساسيات المفرطة الذين لا يقدرون على المواجهات ولا يتحملون ضغوط الاستمرار السلبي ويفضلونها باردة مبردة وإلا فلا.. ومن الجدير بالذكر أن الخيار الأول قد يؤدي ـ إذا وضع موضعه الصحيح ـ إلى تقويم التنظيم وتصحيح أوضاعه، وأما الثاني فهو بمثابة الورم الحميد الذي من الممكن أن يتحول إلى ورم خبيث، وأما الثالث فسرعان ما يتحول أصحابه إلى فصوص من الملح الذي يذوب في كأس صغيرة من الماء.

الموقف المزدوج وإشكاليات التعامل العام:

هذا الموقف المزدوج الذي تقفه معظم تنظيمات الحركة الإسلامية والذي هو ـ برأينا ـ ناشئ من خلل فعلي في نظام المفاهيم لديها أكثر من كونه موقفا تكتيكيا مدروسا كما يتصور البعض، نقول هذا الموقف المزدوج يوقع الحركة الإسلامية في عدة إشكالات خلال تعاملها العام في الداخل أي في داخل التنظيم وفي الخارج أي مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية. ففي الداخل لا نكاد نلاحظ أية مواقف ثابتة في التكوين الثقافي والأيديولوجي للأفراد إزاء مصطلح الحرية وانعكاساته الفكرية والسلوكية. ومن يتتبع المنهاج الثقافي في الحركة الإسلامية عموما لا يلاحظ أن مشكلة الحرية مطروحة فعليا على الداخل التنظيمي بينما ضجيج التنظيم حولها في الخارج هو من أبرز فعاليته. وأما الإشكال الكبير فهو في علاقات الحركة بالخارج أي مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية، وهنا نلاحظ أنه برغم تعرض الحركة الإسلامية لموجات متكررة من القمع ـ كشأن أي حركة عقائدية في العالم الثالث ـ إلا أن درجة التعاطف معها متدنية بالقياس لمثيلاتها وهذا يعود لغموض موقف الحركة من مفهوم الحرية لدرجة تدفع البعض من الحركات والأحزاب

الأخرى إلى أن تعتبر الحركة الإسلامية عدوة لها أي للحرية. من هنا عملت معظم الأنظمة السياسية في العالم العربي والإسلامي على عزل الحركة الإسلامية عن باقي الحركات المتفاعلة فيه بغية الاستفراد بها للإجهاز عليها أو لتوظيفها في حرب وكالة ضد عموم الطيف السياسي كما هو حاصل في بعض الأقطار. إن مدخل معظم الأنظمة السياسية للحركة الإسلامية هو من خلال فهمها المزدوج للحرية، ولذا لا يجد (النظام العربي) مشكلة في تحقيق الإشباع المباشر للحركة بغية عزلها عن الطيف السياسي والتصرف معها في الوقت المناسب وبالكيفية المناسبة. إن الوسيلة الوحدة المتاحة أمام الحركة الإسلامية للخروج من مأزق عزلتها السياسية عن باقي الفرقاء في الطيف السياسي هي في مراجعة موقفها إزاء مفهوم الحرية وفي اتجاه لصالح التفتح على المفهوم وكافة ما يترتب عليه من أشكال الممارسة السياسية والتنظيمية.

الذي يعزز هذا الموقف المزدوج من الحرية هو هذا الإصرار البارز لدى الحركة الإسلامية على موضوع التميز عن باقي الحركات السياسية والقوى الاجتماعية الأخرى. ومكمن الخطأ في هذا الأمر هو شيوع الاعتقاد في أوساط الحركة في ضرورة وأهمية وعقائدية التميز على كل مستوى: المفاهيم والأوليات والوسائل والأهداف ونظرية العمل والحركة وغيرها. ولذا نجد أن الموقف المبدئي للحركة الإسلامية من باقي الحركات والأحزاب الأخرى هو موقف الاستبعاد والنفي لا موقف الاستيعاب والقبول. ويتعزز هذا الشعور في أوساط الحركة كلما أعطي موضوع التميز لبوسا شرعيا كأن يؤكد بعض من يتاعاطى مع العلوم الشرعية في أن الأمر إنما هو (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة). ونحن لا نختلف مع الحركة في أن هناك مجالات للتعارض بينها وباقي الحركات والأحزاب، وأن

هناك ما يميز الحركة عن باقي الأحزاب مثلما أن هناك ما يميز الأحزاب عن الحركة، لكن هذا شيئا وجعل هذا (التميز) وسيلة لتحقيق التقاطع الشامل بين الحركة وبقية الفرقاء في الطيف السياسي شيء آخر. هناك لا شك قواسم مشتركة اليوم بين الفرقاء في أي مجتمع سياسي ومن ضمن تلك القواسم موضوع الحرية ومؤسساتها الدستورية والقضائية والرقابية على هيئة الحكم. وتأكيد هذه القواسم المشتركة وتعزيز أهميتها وتوظيفها سياسيا لصالح القضية العامة للمجتمع الأوسع أولى بكثير من التغني بلحن التميز والتشديد عليه.

إن أحزابا حاكمة اليوم تملك آلة الدولة أي آلة العنف الجيش والشرطة وآلة المال وآلة الشرعية الدولية بدأت تراجع مواقعها الفكرية والسياسية في هذا العالم لإدراكها صعوبة التميز الحاد عنه ولذا بادر بعضها بحل نفسه وتشكيل كيان آخر كما حصل في المجر منذ أيام.

وإننا لا نطالب الحركة الإسلامية بكل ذلك، فقط نطالبها بمراجعة مقولاتها ومواقفها إزاء موضوع الحرية وفي اتجاه يتناسب مع تطورات هذا العالم الصاخب المتحول والكف عن تأكيد التميز عنه لأنه يكاد ـ بالفعل ـ أن يتحول إلى قرية سياسية واحدة.

إن حل إشكالية الحرية في الحركة الإسلامية على مستوى الفكر والممارسة وتأصيلها خطوة ضرورية لتأمين مسيرة الحركة نفسها والحؤول دون تفجرها من الداخل أو عزلتها مع الخارج.

***

مطلوب تقليص نفوذ المال في تحديد المسارات السياسية والاجتماعية للحركة

دور المال في الصراع السياسي والاجتماعي:

منذ أن بدأ الصراع السياسي والاجتماعي في المجتمع البشري في العالم كله كان للمال وأهله دور بارز فيه. فالصراع بين الفئات والطبقات والأجناس والعناصر والقبائل والعشائر وغير ذلك من التشكيلات الاجتماعية والأممية، نقول إن هذا الصراع هو في وجه من وجوهه (صراع حول المصالح والمواقع) والمال هو من المؤشرات المهمة والبارزة (للمصلحة والموقع). لذا نجد أنه كلما كثر مال الفرد وتمت مصالحه وتشعبت واستقر موقعه وثبت في الخريطة الاجتماعية، إنجاز (لليمين السياسي) المنادي بضرورة استقرار (الوضع الراهن) Status - QUO وكلما قل مال الفرد وتقلصت مصالحه واندثرت وتهدد موقعه الاجتماعي أو تضرر انحاز (لليسار السياسي) المنادي بضرورة (التغيير) الجذري (لمعادلة الوضع) العامة. وطبعا (لليمين) مدارس وتوجهات ورؤى عديدة ومتباينة في منطلقاتها العامة وولاءاتها السياسية وأهدافها ولكنها بالرغم من كل ذلك تلتقي دائما (لتكريس) الراهن من الأوضاع بشتى الأساليب، وكذلك نقول إن (لليسار) مدارس وتوجهات ورؤى عديدة ومتباينة في منطلقاتها العامة وولاءاتها السياسية وأهدافها ولكنها بالرغم من كل ذلك تلتقي دائما لتغيير الراهن من الأوضاع بشتى الأساليب.. هذه قاعدة

مثبوتة في تاريخ المجتمع البشري ولكل قاعدة شواذ من الأفراد القلائل الذين قد يكثر لديهم المال ويتأكد الموقع الاجتماعي وتتسع المصالح ومع ذلك قد نجد البعض منهم يصطف سياسيا مع القوى المنادية (بالتغيير) وفي تاريخنا الإسلامي نماذج من هؤلاء.

ومع تطور (الدولة) كمؤسسة سياسية واستحكامات أجهزتها الإشرافية والرقابية وتوسع نفوذها وامتداده ليصل إلى كل شعيرة في (الجهاز العصبي) للمجتمع السياسي ومع هيمنتها على الثروات في قاع الأرض والبحر والفضاء، تمكن دورها في السيطرة على (المال) المتداول بين الناس، وبالتالي السيطرة على أنسقة ومناهج وصور وتوجهات (الصراع) السياسي والاجتماعي وذلك من خلال (القرار السياسي المركزي) الذي يصدر منها، ومع قوة (الدولة) كمؤسسة مهيمنة وقابضة بدأ (اليمين السياسي) العالق بها يقوى ويتركز ويؤكد نفسه على صُعُد شتى واكتسبت الدولة القُطْرية شرعية دولية من خلال عضويتها في المنظمات العالمية ومن خلال علاقاتها الخارجية وبذا تكرّس أكثر من وضع راهن ومعه تكرست مواقع اليمين السياسي. وما يمثله من توسع بارز في عالم (المصالح والمواقع). ولكن الأزمات الاقتصادية التي تعرض لها النظام الاقتصادي في العالم ـ وتوالي تلك الأزمات ـ عرضت تلك المعادلة لكثير من الاهتزازات السياسية والاجتماعية، وأصبح (اليمين السياسي) في حالة استنفار لكل قواه وذلك بغية تحقيق هدفين في آن واحد: معالجة تفريعات الأزمة الاقتصادية وتحييد آثارها السياسية والاجتماعية من جهة والمحافظة على موقع الهيمنة السياسية من جهة أخرى. وموضوعنا في هذه الحلقة يتلاقى في بعض جوانبه مع الهدف الأخير الذي يتوخى (اليمين السياسي) تحقيقه في كثير من أقطار العالم العربي والإسلامي.

موقع الحركة الإسلامية في دورة الصراع العالمي:

هذا الصراع العالمي بين القوى التي تقف لصالح الحفاظ على (الوضع الراهن) من جهة والقوى التي تطالب (بالتغيير) من جهة أخرى، ما موقع الحركة الإسلامية منه؟ وهل تقف الحركة الإسلامية في صف المنادين بضرورة الحفاظ على (الوضع الراهن) أم في صف المنادين بضرورة (التغيير)؟ وعلى افتراض أن الحركة تقف في الصف الأول فهل يجوز أن نصنفها على أنها من قوى (اليمين السياسي)؟ وعلى افتراض أن الحركة تقف في الصف الثاني فهل هي إذن من فصائل (اليسار)؟ في الحقيقة الذي يتابع نشريات الحركة وأدبياتها لا يجد إجابات واضحة عن هذه الأسئلة مما يدلل على أن الحركة تعاني من خلل كبير في (نظام المفاهيم) الذي يحكمها، أما على مستوى الممارسة فإن الخلل أوضح، فبرغم أن الحركة تنادي (بتغيير) النظام العالمي إلا أنها - عمليا - تصطف سياسيا مع كل قوى المحافظة على (الوضع الداهن). هذه (الثنائية الحادة) في عُمْلة الحركة أصبحت ثغرة واسعة لاختراق الركة والهيمنة عليها وتحديد مساراتها السياسية والاجتماعية فيما يصب لصالح مشاريع (اليمين السياسي) دون أي تمكين لمنهج الدين على الطريق، حتى أصبح أقطاب (اليمين) يعتبرون الحركة على أنها ضمن (رفقاء السفر) في القطار الواحد.

والمشكلة هنا تنصب على محورين: أولهما أن معظم قادة الحركة الإسلامية المعاصرة هم من (الحرس القديم) الذين يتميزون بحساسية مفرطة بل أكاد أقول (باثولوجية) إزاء الحركات الجديدة المطالبة بالتغيير والتجديد في النظام العالمي ولذا نجد أن معظم تلك القيادات تعاني من (اغتراب) حتى في (قواعدها) التي بدأت تتعرض لرشحات من الفكر العالمي والإسلامي الجديد. وثانيهما أن الحظيرة الإسلامية تعاني من قصور

سياسي بارز على مستوى الوعي وبالتالي الممارسة.. حل المشكلة في محورها الأول يتطلب تغييرا جذريا للقيادة في الحركة بحيث تتمخض عن قيادة جديدة أكثر انسجاما مع مستجدات المرحلة الحالية التي يمر بها العالم، وحل المشكلة في محورها الثاني يتطلب رفع الكفاية السياسية للحركة من خلال الارتفاع بمعدلات الوعي السياسي فيها وهي معدلات متدنية في الوقت الحالي، أما إذا ظلت الأمور على ما هي عليه في (قيادة). الحركة وبالتالي (مناهج العمل) فيها، فإن موقع الحركة في دورة الصراع العالمي لن يتجاوز أن يكون ضمن منظومة (اليمين) عالميا والتي نجزم أنها لا تتوخى تحقيق أي مقصود من مقاصد الإسلام العظيمة.

غير أنه في واقع الأمر لا نستطيع أن ننكر عملية (الفرز) الحاصلة في إطار الحركة الإسلامية المعاصرة بين جناحين: الأول تقليدي والثاني تجديدي. يرى الأول ضرورة الحفاظ على (الأطر الحالية) في الفكر والممارسة، ويرى الثاني أن (الإطر الحالية) لم تعد كافية أو ملائمة لتغطية نفسها سياسيا أو تثميرها حركيا، ويتدافع الجناحان في تحديد موقع الحركة الإسلامية من دورة الصراع العالمي عبر مبادرات كثيرة ومتكررة دون أن يتمكن أحدهما من (نفيٍ) الآخر في الساحة مما يدلل على استمرار عملية (الفرز) التي أشرنا إليها آنفا، ونظرا لغياب (المؤسسات السياسية) في الحركة الإسلامية وغلبة (الحرس القديم) فيها نجد أن (خطاب الحركة) السياسي والاجتماعي لا يزال مشدودا ـ رسميا ـ لحظيرة (اليمين السياسي) بينما التطورات التحتية في مستويات (القاعدة) تنبئ عن توجه نحو قوى (التغيير). هذا التقاطب الحاصل في إطار الحركة الإسلامية بدأ يأخذ مساره الفكري والحركي ـ على مهل ودون تعجل ـ وقد يتمخض عنه في المستقبل القريب أو البعيد (توليفة أو تركيبة) بين (الأطروحة) الحالية للحركة و(نقيضها) إذ أردنا ـ لغرض المناقشة فقط ـ توظيف (هيجل) في القضية محل النقاش.

نجوم المال وتحديد مسار الحركة:

ولأن الحركة لم تحدد حتى الآن موقعها في الصراع العالمي والمنعكس على الأقطار والسياسات القطرية، نلاحظ أنها عرضة لكثير من الرياح القادمة من شتى الاتجاهات. ومن أخطر الاتجاهات التي تتعرض لها الحركة الإسلامية اليوم في العالم العربي ـ بالأخص ـ هو هذه النافذة المفتوحة والمشرعة بينها وبين قطاع يتنامى من (نجوم المال والأعمال) وهي معادلة في العلاقة نرى أنها ستضر الاتجاهات المنهجية للحركة، وأخطر ما في هذه العلاقة هو (المال) كقوة مرجحة في نهايات التداول والتباحث، فالحركة بحاجة ماسة إليه و(نجم المال) يبذله ـ أي نعم ـ ولكن ضمن منظورات سياسية واجتماعية لقوى (الوضع الراهن) والمحافظة عليه، وهذه نقطة يجب ألا تخفى على الطرف الآخر من المعادلة والذي هو الحركة، ومن الملاحظ ـ في الآونة الأخيرة ـ إن (نجم المال) أصبح يتمأسس ـ أي يتحول إلى مؤسسة ـ ضمن الحركة من خلال (المؤسسات المالية الإسلامية) الحاوية الفئة العريضة من الإسلاميين الذين أبوا أن تتدنس أموالهم الخاصة بشبهات الربا. وأصبح (نجم المال) ومن خلال (المؤسسة المالية الإسلامية) يتحرك لصياغة مسار الحركة (من بُعد) وأحيانا من قرب وفق منظورات سياسية واجتماعية لا تلتقي بالضرورة ومقاصد الحركة الإسلامية. ولا نعتقد أنا نكشف جديدا إذا قلنا إن فئة (نجوم المال) هي من ركائز (اليمين السياسي) ومن دعامات الوضعيّات الراهنة ـ على علاتها ـ في العالم العربي ومن القوى المضادة للتغيرات الجوهرية في (النظام العربي) الحالي وذلك لأنها فئة مستفيدة ومتمصلحة كثيرا ماليا وموقعيا ولا ترغب في رؤية وسماع أي شيء يعرض (المشهد الحالي) لأية اهتزازات، قد يعترض معترض فيقول إن بعض (نجوم المال) يشاركون ـ على صعيد الأشواق

والأماني والسلوك الفردي. الحركة الإسلامية فيها تروم تحقيقه، ونقول لا ضير إن شاء الله ولكن الخطورة هنا أن فئة (نجوم المال) تحكمها اعتبارات سياسية واجتماعية وبروتوكولية وأدبية كلها تصب في النهاية مصب واحد (السيولة) وهي اعتبارات قد لا تكون ضرورية لسواد المسلمين الذين أووا ونصروا الإسلام والحركة الإسلامية (ساعة العسرة). ومن الملاحظ ـ مؤخرا ـ أن (نجون المال) أصبحوا يمثلون ثقلا تنظيميا ومعنويا في إطارات الحركة الإسلامية بحجة تعاطفهم معها وبحجة حاجة الحركة لمعوناتهم وهباتهم وغير ذلك من التسهيلات الدبلوماسية للحركة. ونحن لا ننكر على الحركة استعانتها بهذه الفئة أو غيرها واستنصارها بكل من يقدم النصرة، ولكن هذا شيء وإن تتحول هذه الفئة إلى (جماعة ضغط) ضمن (قيادة الحركة) شيء آخر تماما، إن المعلومات التي تتجمع لدينا إن بعض نجوم المال أصبحوا يشرفون على ما ينشر وما لا ينشر في مجلات الحركة أو إعلامها، أكثر من ذلك بات بعضهم يفرض تحليلاته للأزمات والتطورات التي تعيشها الأوطان الإسلامية لا بل إن بعضهم حاول التدخل في صياغة الخط السياسي للجهاد الأفغاني وفق منظورات سياسية واجتماعية لا نعتقد أن المجاهدين الأفغان يقرونها. هذا الدور المتنامي لنجون المال في إطار الحركة الإسلامية ومن خلال (المؤسسات المالية الإسلامية): بات يعرض الاتجاهات المنهجية في الحركة لكثير من عوارض الاندثار وحُول لجر (التنظيمات الإسلامية) إلى معارك جانبية و(حروب وكالة) تخدم نجوم المال والأفلاك السياسية والاجتماعية التي تنتظم موضوعياً حركتهم اليومية. إن تهميش دور (نجوم المال) في قرار الحركة أصبح اليوم ضرورة للحؤول دون تحويل الحركة إلى نادٍ لرجال الأعمال مع كامل الاحترام والتقدير للجميع.

الموقف المزدوج من قاعدة

«الرجل المناسب في المكان المناسب»

المناداة بها خارج التنظيم ومحاربتها في داخله

أبو ذر الصحابي: متواضع الثقافة والأهلية والمنشأ:

تؤكد تؤكد الروايات أن أبا ذر الصحابي جاء يوما إلى رسول الله ﷺ وقال له: ولني يا رسول الله. فقال له رسول الله ﷺ: ما لك وهذا؟ إنك رجل ضعيف ولم يوله. وجاء عمرو بن العاص فطلب الإمارة من رسول الله ﷺ فولاه. ونسأل: ما الذي جعل ودفع رسول الله لأن يمنع الإمارة عن أبي ذر الغفاري وهو أصدق في إيمانه من أقلت الأرض ـ كما ورد في حديث شريف ـ ويمنح الإمارة لعمرو بن العاص، وكلاهما صحابيان تربيا في حجر النبوة؟ الجواب: إن للإمارة مؤهلات بعضها ذاتي وبعضها الآخر موضوعي، أما الذاتي فهو الثقافة والأهلية العامة. ونقصد بالثقافة الإحاطة العامة والإلمام الواسع بمجريات الواقع وملابساته وتطوراته والإطّلاع على قابليات الأمور وتوجهاتها، وكل هذا لكي يتحصل، يتطلب أمورا كثيرة، منها القدرة على التتبع الثقافي بمعنى تتبع الأحداث وقدرة تحليلها وتوظيفها إسلاميا. ونقصد بالأهلية الملكات الشخصية للتأثير على الناس ومطارحتهم ومحاورتهم وتوجيههم الوجهة المطلوبة. أما المؤهلات الموضوعية فيدخل فيها عدة اعتبارات من ضمنها المنشأ

الاجتماعي والخلفية الاجتماعية والعصبية التي تنسج حولها كما يقول ابن خلدون في المقدمة. ومن الملاحظ أحيانا أن المؤهلات الذاتية للقيادة والإمارة تكون هائلة الحجم بحيث تغطي الضعف في شق المؤهلات الموضوعية الذي يدخل فيها اعتبار المنشأ الاجتماعي، وفي أحيان أخرى تضعف المؤهلات الذاتية فتتضخم بالتالي أهمية المؤهلات الموضوعية وتزداد من حيث كونها فاصلة في الأمر.

تأسيسًا على ذلك نقول إن رسول الله ﷺ نظر وقدر، فوجد أن أبا ذر رضي الله عنه لا يصلح للإمارة، لأن المؤهلات الذاتية والموضوعية غير متحصلة فيه: فهو معروف بشدة تدينه واعتزاله للناس وقلة متابعته لشؤونهم وعدم اهتمامه بشأن الدنيا والزهد فيها. وكل هذه الصفات أو بعضها ربما يكون محمودا على صعيد المقياس الإيماني، غير أنها ليست من الصفات المحمودة على صعيد المقياس السياسي للقيادة والإمارة. هذه هي جوانب الضعف في المؤهلات الذاتية للصحابي أبي ذر رضي الله عنه أما الضعف في مؤهلاته الموضوعية فتكمن في الأساس في أنه من قبيلة غفار وهي من القبائل المهينة في شبكة العلاقات القبلية، خاصة وأنها تعيش على قطع الطريق والسلب والنهب للقوافل المتجهة إلى الشام في رحلة الصيف. ولذا نجد أن أبا ذر بالفعل لا يصلح لها ـ أي للإمارة ـ من كل الجوانب الذاتية والموضوعية، فلا يعقل أن يتولى شؤون الناس من يفتقر إلى الأهلية لذلك دون أي تقليل من ملكاته الإيمانية والعقائدية ـ فللسياسة أيضا مقاييسها وأدوات فحصها. وبالرغم من أن عمرو بن العاص ـ في المقياس الإيماني والعقائدي لا يبز أبا ذر رضي الله عنه إلا أن رسول الله ﷺ قد ولاه الإمارة لأنه يتمتع بالمؤهلات الذاتية والموضوعية المطلوبة ولذا فإن رسول الله عندما يؤكد ضرورة توسيد الأمر لأهله في الحديث الشريف فإن المقصود ليس البحث

عن أشدهم تدينا بل أكثرهم صلاحية للمهمة المكلف بها، والصلاحية تدخل فيها المؤهلات الذاتية الثقافية والأهلية والمؤهلات الموضوعية المنشأ الاجتماعي والخلفية الاجتماعية والعصبية التي تنسج حولها كما يقول ابن خلدون. هذا هو واقع الأمر الذي كرسه رسول الله ﷺ عندما منع الإمارة عن أبي ذر ومنحها لعمرو بن العاص دون أي تقليل من مكانة الأول أو انحياز لمواهب الثاني وكلاهما صحابيان نهلا من النبع الصافي مباشرة.

هذا البعد الموضوعي للقضية الإدارية والقيادية لم يتضح بعد لدى الحركة الإسلامية وتنظيمها، ولذا شاع لديها التركيز على شدة التدين كمؤهل للقيادة والإمارة، مع إن رسول الله ﷺ من خلال ما أسلفنا لم يضعه هذا الموضع. ولا يعني الحديث عن المنشأ الاجتماعي للأفراد، ومنهم الصحابي أبو ذر، إن التحليل الطبقي وارد في الاعتبار النبوي، لا ليس ذلك على الإطلاق، لكن ينبغي الإقرار أن لدى الناس اعتبارات ليس من الحكمة تجاهلها خاصة في مجال الولاية والإمارة والطاعة، ومن هذه الاعتبارات الثقافة والأهلية والمنشأ الاجتماعي، وهذا هو برأينا المنطق السياسي الذي كان يضبط حكم رسول الله ﷺ عندما منع الإمارة عن أبي ذر ومنحها ابن العاص. ونسأل: هل من الصدف أن يختار الله سبحانه وتعالى رجلا من قريش لتكليفه بالبعثة ولا يختار رجلا من غفار كمثال؟ إن الأمر بحاجة لتدبر وتأصيل دون أيه حساسيات كالتي ترد بين الأخوة الإسلاميين في صفوف الحركة. إن النزوع السياسي البراغماتي في كثير من مواقف الرسول ﷺ حري بالدراسة والتحليل، وخاصة فيما يتعلق بتدبيره وتسييره للإدارة والقيادة، وهذا ما ينبغي أن تعيه الحركة الإسلامية حق الوعي وتنزله في منزله المناسب عندما تدبر شؤون قيادتها وتسير أمور إدارتها على ضوء التجربة الإسلامية الأولى في عصر ازدهارها

لأعلى ضوء عهود الانحطاط والانحسار والتردي، التي لحقت سقوط بغداد وهجمة التتار والجمود الفكري والاجتهادي الذي تبع ذلك.

الحركة وقاعدة الرجل المناسب في المكان المناسب:

تنادي عموم التنظيمات الإسلامية ـ وهي تنتقد الأنظمة العربية والإسلامية ـ بضرورة وضع الرجل المناسب في المكان المناسب. ويتصدر بعض عناصرها حملات التطوير الإداري في بعض الأقطار، حيث يكثرون الحديث حول ضرورة التطوير والحاجة إليه بل واستراتيجيته وأهميته. في مقابل ذلك نجد ـ في داخل إطارات الحركة ذاتها ـ إهمالا بالغا لكل الخطاب الإداري الذي تفشيه الحركة في الخارج وعندما نستعرض أدبيات الحركة ونشرياتها نجد أنها تؤكد على شروط الولاية العامة وتنقد على ضوء ذلك الأوضاع العامة المحيطة بها في المجتمع الأوسع، في مقابل ذلك، وعلى صعيد الوضع الداخلي في التنظيمات الإسلامية، نجد تراخيا في التقيد بـ«شروط الولاية» وفلسفة القيادة الإسلامية التي كثيرا ما تتوسع المجالات والنشريات الحركية في الحديث حولها.

ومن الملاحظات البارزة في تكوين الهيئات الإدارية للتنظيمات الإسلامية أنه كلما ارتفع بنا سلم الهيئة الإدارية، تدنت الكفاية والمهارة والمراس والعبقرية، فالحركة الإسلامية هي من الحركات القلائل التي يتكاثف فيها وجود الكفاءات في القاعد ويندر في القيادات إن لم نقل ينعدم. هذا الوضع المقلوب نتج طبيعيا خلال تجاهل الحركة التام للأصول العلمية والشرعية للإدارة والقيادة. ثمة تنظيمات تؤكد على شدة التدين كمؤهل للقيادة فتجد المنافسة والمبارزة والمزايدة في هذا المجال بين الراغبين في الإمارة أو الولاية أو المسؤولية على أي مستوى. وثمة تنظيمات تؤكد على الأقدمية والسبق

في الدعوة فأقدمهم أولاهم بها. وتنظيمات أخرى تركز علي العلم الشرعي لدى الراغب في الإمارة، بينما هناك تنظيمات تهتم كثيرا بالمحن والبلاوي والمصائب وربما عدد السنوات التي قضاها في السجن. وفي رأينا إن هذه المقاييس ـ وحدها ـ لا تكفي كمؤشر على صلاحية فلان أو علان للإمارة أو الولاية أو المسؤولية على أي مستوى في التنظيم الإسلامي. إن واجبات القيادة العصرية اليوم متشعبة للغاية، بحيث لا يمكن أن يفي بها جميعا فرد مهما تشدد في تدينه. وتعمق في علمه الشرعي. ولذا فمن إضاعة الوقت البحث عن فرد يصلح لها ـ أي الإمارة ـ مهما تكاملت فيه المؤهلات الذاتية والموضوعية على أهمية تكاملها فيه. ومن المهم اليوم أن يتمكن القائد من بعدين أساسيين في حركته: أولهما بث روح الفريق العامل وإشعار الجميع بأهمية الدور الذي يلعبونه ويؤدونه، وثانيهما قدرة الاستفادة من ذوي التخصصات والملكات الخاصة والمواهب، فالناس ليسوا سواسية على هذا الصعيد. ومن الملاحظ في التنظيم الإسلامي أنه بالرغم من كثافة وجود الكفاءات والتخصصات إلا أن القيادة ـ نظرا لفقر مؤهلاتها الذاتية والموضوعية على وجه العموم. غير قادرة على بث روح الفريق وكذلك ـ وبالضرورة ـ غير قادرة على الاستفادة من ذوي التخصصات والمواهب. ولذا نشأت في التنظيم الإسلامي الشلل والجيوب والفئات المتبرمة لعدم قدرة القيادة على توظيف طاقاتها فيما يعود بالنفع على عموم الجماعة. هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد أن للقيادة أيضا شلتها وفريقها الخاص الذي تشكل ضمن هذه الظروف غير الصحيحة التي تعيشها الجماعات الإسلامية، ودون أي اعتبار لمعايير الكفاية والمهارة والمراس ولذا ديست قاعدة الرجل المناسب في المكان المناسب ضمن التنظيم الإسلامي ويكون بذلك قد استوى الحال بين الداخل المقدس والخارج المدنس.

التصحيح المطلوب: ثورة في مفاهيم الحركة

على الصعيد الإداري نستطيع القول بأن الحركة الإسلامية في حاجة لثورة في مفاهيمها الإدارية والقيادية، ثورة تستهدف تغيير نظرية العمل برمتها وتنعكس بالتالي على فكرة الإدارة والقيادة والمؤهلات الذاتية والموضوعية لهما. إضافة إلى ذلك ينبغي الفصل بين الملكات والمواهب والعبقريات الفردية من جهة، وبين شدة التدين كنزعة يهبها الله لمن يشاء وتخف حدتها عند من يشاء سبحانه وتعالى، فلا ينبغي والحال هذه اعتماد شدة التدين كأداة فحص للنبوغ الإداري أو القيادي، وحكم رسول الله ﷺ في توليه عمرو بن العاص والامتناع عن توليه أبي ذر الغفاري له دلالاته التي لا ينبغي أن تغيب عن الفاحص لهذه القضية. ومن الجدير بالذكر أن الحضارة الإسلامية في أيامها الذهبية في بغداد والأندلس ودمشق والفسطاط، استوعبت في إدارتها العامة وفي بعض المواقع القيادية فيها المواهب الفردية لغير المسلمين من أبناء الأديان الأخرى، ووظفتها لصالح الكيان الإسلامي القائم آنذاك، ونتفحص الصورة اليوم فنجد أن الحركة الإسلامية ـ وهي قطاع صغير جدا من الأمة ـ والتي تحمل المشروع الإسلامي وتبشر به غير قادرة على توظيف طاقات أبنائها في إدارتها على صغر وتواضع حجمها. إن هذا العجز يعكس خللا في المفاهيم وبالتالي خللا في الإدارة المبينة على مفاهيم موغلة في الجمود والركود. إن من يتفحص مدخلات الحركة الإسلامية in-put من عناصر وكفاءات ومواهب وعبقريات شدها (المشروع الإسلامي) فانفدعت لخدمته ورهنت نفسها له، ويقارن ذلك بـ(مخرجات out-put الحركة من عمل وفعاليات وأدوار، أقول من يفعل ذلك، يلحظ تباينا كبيرا بين المدخلات والمخرجات بمعنى أن المخرجات ينبغي أن تكون

أفضل بكثير مما هي عليه الآن. السبب في رأينا يكمن في (إدارة الحركة) وتخلفها وعدم مقدرتها على مواكبة هذا الكم الهائل من المدخلات، وهي إشكالية ما لم تحسم فهي حكم بالإعدام بطيء على الحركة والخير الكثير المذخور فيها.



هل تكفي الشعبية والجماهيرية لبلوغ المقاصد الإسلامية؟
ضرورة وضوح نظرية العمل وبرنامج التحرك وبلورة الوسائل الملائمة

تناقلت وكالات الأنباء العالمية نتائج الانتخابات النيابية الأخيرة في الأردن وركزت في تحليلاتها على حيازة التيار الإسلامي هناك على نسبة كبيرة من المقاعد النيابية وذهبت وكالات الأنباء مذاهب شتى في تحليل نجاح التيار الإسلامي هناك: منها من أخذ يحذر وينذر يُحرض ضد التيار ومنها من توغل في سرد الاحتمالات السياسية التي قد تنجم عن ذلك ومنها من رشح (الإخوان المسلمون) هناك لأدوار تفوق مقدراتهم وتتخطى رؤاهم الفعلية وأوضاعهم التنظيمية. وأفردت إذاعة (لندن) عدة دقائق في التعليق على دور التيار الإسلامي وبالأخص (الإخوان) هناك وتنامي الحالة الإسلامية في الأردن بلغة لا تخلو من التخويف من التيار والتحريض عليه.

على صعيد الحركة الإسلامية عموما و(الإخـوان) خصوصا برز التفاؤل المفرط ـ كالعادة ـ وأخذت نشريات الجماعة تبني آمالا عريضة وتؤكد (نضج الجماهير) ووعيها وتوجهها نحو الإسلام والتيار الإسلامي وتتوغل وتندفع نشرية أسبوعية تمثل (الإخوان) لتدلل على (وعي الجمهور الأردني) فتقول: [ومن دلائل وعي الجمهور الأردني وجديته ونضجه أنه

لم تنجح من النساء المرشحات الاثنتى عشرة ولا مرشحة واحدة]. انتهى. وهذا حكم متعجل وقاصر سياسيا ما كنا نود أن تقع فيه المجلة الإسلامية الأسبوعية خاصة وإن فيه موقفا يخلو من الكياسة في موضوع الحقوق السياسية للمرأة، مع وضع نقطة في الاعتبار وهي أن (الصوت النسائي) يشكل جزءا أساسيا من قاعدة التيار الإسلامي في معظم جامعات الوطن العربي والإسلامي. المفروض أن تفكر الحركة الإسلامية ـ ومنها بالطبع الإخوان ـ في تأسيس حركة نسائية إسلامية واعية ومستقلة ومستنيرة ومتحركة لتنشط سياسيا واجتماعيا، لا أن تصدر منها تعليقات سلبية كالتي وردت والتي ذكرناها أنفا. ولو أخذنا ذلك التعليق على علاته ماذا نقول حول (وعي الجمهور الباكستاني) إذن بعد انتخابه للسيدة بي نظير بورتو؟

في الأربعينيات أرسلت المخابرات البريطانية جيمس هيوارث دن DUNNE J.H. إلى مصر تحت غطاء مراسل لإذاعة لندن BBC في القاهرة وذلك ليكتب تقارير ميدانية عن نشاط وكثافة وتنظيم الإخوان هناك ويقول في أحد تقاريره أنه بين كل ثلاثة يمشون في شوارع القاهرة سنة 46 - 1947 يكون أحدهم من الإخوان أو مؤازرا لهم، ونسأل: أين ذهبت هذه الجماهيرية بعد سنوات قليلة أي في عام 1954؟ ولماذا لم يتحرك هذا الجمهور للدفاع عن الإخوان في محنتهم التي طالت واستطالت حتى عام 1970؟ الخطأ ـ في رأينا ـ لم يكن من الجمهور بل كان من الإخوان الذين (أساؤوا تقدير الموقف وتفريعاته). وسوء تقدير الموقف عملية ـ للأسف الشديد ـ متكررة في تاريخ الإخوان النضالي والجهادي ولقد تحملوا نتائج ذلك دون أن يتمكن أحد من تركيعهم ولله الحمد. غير أننا من جانب آخر نقول أن لسوء تقدير الموقف في الحركات السياسية والعقائدية دلالات

خطيرة ينبغي التوقف عندها وفحصها بشيء من الموضوعية والمكاشفة ومنها:

1 - شعبية أو جماهيرية الحركة لا تعني على الإطلاق إهمالها في اعتبار المعطيات السياسية والاجتماعية الأخرى وهو إهمال صدر للأسف أكثر من مرة تاريخيا في سجل الأحداث التي شارك في صوغها الإخوان. إن الاعتماد على الشعبية والجماهيرية مع إسقاط القيمة السياسية والاجتماعية للمعطيات الأخرى من شأنه أن يورط الحركة ـ أية حركة ـ في زوايا حادة تقل فيها الخيارات المتاحة ومن مصلحة الحركة ـ أي حركة ـ أن توسع من الخيارات المتاحة أمامها لا أن تضيق على نفسها سياسيا. ونقصد بـ(المعطيات الأخرى) التالي كمثال: موقف الأنظمة والقوى الاجتماعية الأخرى من الحركة، وتوزيع القوة والنفوذ في المجتمع السياسي الذي تتحرك ضمنه الحركة، ووجود حلفاء أو عدم وجودهم خارجيا، وغير ذلك من العوامل التي لا ترتبط مباشرة بالجمهور أو بقاع المجتمع السياسي.

2 - شعبية أو جماهيرية الحركة لا تحل في ذاتها مشكلة (نظرية العمل) إذ لا بد لحركة شعبية كالحركة الإسلامية من (نظرية عمل) تشكل الإطار النظري المرجعي للحركة وإلى بروز منطق سياسي شرعي وعصري على ضوئه تحلل الأوضاع والظروف التي يمر بها هذا العالم.

وقد يخلط البعض فيقول إن (الدين الإسلامي) هو نظرية الحركة الإسلامية فلماذا المناداة بذلك؟ وفي رأينا أن هذا تعبير يعوزه الدقة، فالدين أشمل من النظرية وإن كانت النظرية ـ بمعناها العام ـ جزءا من الدين. أقصد إن الدين من حيث هو جملة من التعاليم والأوامر والنواهي وغير

ذلك لا يزود الحركة الإسلامية بما يمكن أن نسميه بالنظرية ولكن بالإمكان استنباط النظرية التي نقصد من الدين. (النظرية) بكلمة أخرى مضمنة في الدين وهي لكي تظهر وتتضح في حاجة إلى استنباطها وفصلها عن (النص) الديني وعرضها من حيث هي النظرية الإسلامية لتحليل المجتمع وحركة التاريخ. هذه قضية مهمة للغاية لا يدركها إلا قليل من الناس، وأهميتها تكمن في هذا (الضياع الحركي والسياسي) الذي تعاني منه الحركة الإسلامية والأحداث من حولها تتلاطم وتحار في تحليلها وفهمها واستيعابها (لغياب النظرية) فتتبنى تحليلات وفهومات المدارس الفكرية الأخرى التي قد تكون مدارس مناقضة للدين في رؤيتها الاجتماعية والكونية.

واستنباط النظرية الإسلامية لتحليل المجتمع وحركة التاريخ من (النص) الديني وفصلها عنه وعرضها وتوضيحها ورص وشرح مفاهيمها ومصطلحاتها في بناء فكري متناغم وموحد، هذه العملية من التنظير في حاجة لجهد جماعي غير بسيط على الحركة فيما نعلم - والله أعلم - أن تعني بتنظيمه.

3 - كذلك نقول أن شعبية أو جماهيرية الحركة لا ينبغي أن تدفعها للصد عن باقي الفرقاء في الطيف السياسي والاجتماعي وإهمال (قلم الاتصال) في التحرك والعمل. نقول ذلك من منطلقين: أولهما مبدئي وثانيهما براغماتي، فمن منطلق مبدئي لا يعقل أن تبشر الحركة الإسلامية ببديل عالمي وكوني مثل الإسلام ومع ذلك تهمل بناء أية علاقات سياسية واجتماعية مع القوى السياسية والاجتماعية الفعالة العاملة والناشطة في العالم من أحزاب ونقابات وجماعات ضغط وأقليات وقوميات وملل وطوائف وطوق. ومن منطلق براغماتي نقول أن الشعبية والجماهيرية لا تختلف في مضمونها

لعبة (الكراسي الموسيقية) وهي عن لعبة تتطلب (حاسة السمع) مرهفة واقتدارا عظيما في (رشاقة الحركة ولياقتها) ربما خطوة إلى الأمام وربما خطوة إلى الوراء، فمن يتمتع بذلك سيجد الكرسي الذي يجلس عليه في الحلبة الدائرية ومن يصم آذانه ويتثاقل في حركته سرعان ما يجد نفسه خارج الحلبة وبلا كرسي أيضاً.

4 - إن العمل السياسي السليم له قواعده وضوابطه وأصوله ومعادلاته وليست الشعبية الجماهيرية إلا أحد مكوناته، ولو حاولنا أن نحدد مفهومنا للعمل السياسي السليم لقلنا أنه يتكون من ثلاثة عناصر: تنظيم + فكر + جمهور، أي عمل تنظيمي وعمل فكري وفي وسط جماهير والتي هي مادة العمل السياسي. لكن كيف تتفاعل هذه المكونات الثلاثة؟ ومن له الأولوية والأسبقية والتقديم: التنظيم أم الفكر أم الجمهور؟ هذه معضلة يواجهها معظم الناشطين سياسيا. لكن هناك حقيقة علمية وتجريبية تؤكد أنه لا بد من الموازنة بين هذه المكونات الثلاثة (فالتنظيم بلا فكر ولا جماهير هو عبارة عن أعيرة نارية تطلق في الهواء، فهل تصيب هدفا أعيرة كهذه؟ أشك في ذلك. وفكر بلا تنظيم ولا جماهير مثل حزمة من الورد تضعها على قبر فلا هي أسعدت صاحب القبر ولا هي أفرحت واحدا من الأحياء. وجماهير بلا فكر ولا تنظيم كالهشيم الذي تذروه الرياح في كل اتجاه) لذلك لا بد من مقومات تضبط التفاعل بين المكونات الثلاثة وعدم الركون لمكون واحد ولو كان كل الجمهور فلعبة (الكراسي الموسيقية) ـ في رأينا ـ ماضية في عالم السياسة حتى يوم الدين.

5 - إذا كانت الحركة تعتمد على الجمهور لتلبية حاجتها للإسناد السياسي في لحظات تاريخية معينة، فيجب ألا يغيب عن الحركة

حاجة الجمهور لمن يقدم حلا عمليا لمشاكله، فهل في مقدور الحركة أن تقدم تحليلا علميا وموضوعيا لمشاكل الجمهور؟ وهل في مقدورها أن تحدد الوسائل العلمية والعملية لحل تلك المشاكل؟ وهل في مقدورها أن تعبئ سياسيا الساحة وتحركها في اتجاه الحلول التي تطرحها لتلك المشاكل؟ كل هذه أسئلة مشروعة ومطروحة خلال التفاعل (الأوزموزي) بين الحركة والجمهور. ولا ينبغي أن تتصور الحركة ـ في حال شعبيتها وجماهيريتها ـ أن الجمهور متيم بها (وتلفان بيها) كما يقول المقاماتي سعد البياتي، لا، جل ما هناك أن الجمهور يمنح الحركة فرصة تاريخية لخدمة قضاياه فإن فاتت على الحركة تلك الفرصة فقد لا تتكرر إلا بعد دورة من الأجيال المقبلة، هذا درس تاريخي مرت به كل القيادات والحركات السياسية والعقائدية في كل أنحاء العالم منذ حضارة الإغريق مرورا بحضارة الرومان والمسيحية والإسلام وصولا إلى حضارة (الثورة الصناعية) في الغرب و(الثورة الثقافية) في الصين والأفلاك السياسية المرتبطة بالشيوعية في أوروبا الشرقية هذه الأيام: المجر وبولندا وألمانيا الشرقية وبلغاريا وهنغاريا والحبل على الجرار.

من الخطأ الفادح أن تعتقد الحركة الإسلامية أن شعبيتها وجماهيريتها تصويت سياسي إيجابي على كفاءتها واقتدارها القيادي، وأخطر من ذلك أن تعتقد الحركة الإسلامية أن تلك الشعبية والجماهيرية ستستمر مهما تراخت في تحمل مهامها التاريخية. ثمة اشتراطات نظرية وعملية على الحركة الإسلامية أن تعيها حق الوعي في سبيل الحفاظ على جمهورها وكذلك الحفاظ على المبادرة في التأثير فيه وقد حددنا بعضها في النقاط الخمس المذكورة أعلاه.

إشكالية العلاقات بين الجماعات الإسلامية العاملة في إطار الحركة

الفَرق بين الفرَق:

من المؤسف التقرير هنا بأن بوادر النزاع بين المسلمين ظهرت في اليوم نفسه الذي توفي فيه رسول الله ﷺ، ومن يقرأ المادة التاريخية المتوفرة في الطبري وابن الأثير وابن كثير وابن خلدون واليعقوبي والسيوطي وغيرها حول اجتماع (سقيفة بني ساعدة) الذي عقده صحابة رسول الله ﷺ بعد وفاته وبحثوا فيه أمر خلافته، نقول من يقرأ ذلك قراءة سياسية متوازنة، لا يستطيع إلا أن يتلمس بدايات النزاع السياسي في المجتمع الإسلامي الأول. ولا نريد الخوض في اجتماع السقيفة ودلالاته السياسية أو نتوغل في تقييمه من الناحية السياسية، لا من حيث طريقة انعقاد الاجتماع أو الأطراف الذين حضروا وتصدروا أو الذين حضروا ولم يتكلموا أو الذين لم يحضروا، وغير ذلك من التساؤلات المشروعة، جل ما نريد أن نقرره هنا أن (تشكيل الفرق الإسلامية) رأى بداياته وإرهاصاته في ذلك الاجتماع حيث ظهرت بوضوح أمارات الفرز السياسي في المجتمع الإسلامي الأول.

ودون الخوض في (حروب الردة) خلال خلافة أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولا مقتل الأئمة الخلفاء الراشدين عمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وأرضاهم أجمعين ولا موقعة (صفين)، إلا أن تلك الأحداث الجسام، عززت من سريان عملية النزاع والفرز السياسيين، في مجتمع كان يتحرك فيه صحابة

رسول الله ﷺ والرواة الثقات لأحاديثه والقراء والكتاب الذين دونوا الحروف الشريفة في ذلك الزمن الشريف. ومع مقتل الإمام علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وكرم الله وجهه وتحول الخلافة إلى (ملك عضوض) بمجيء معاوية ازداد الفتق في المجتمع الإسلامي وبدأت (الفرق) تتلمس أرضيتها العقائدية والدينية، وتحول الخلاف السياسي الذي كان يتمحور ـ في الأساس ـ حول (أحقية الخلافة)، نقول تحول ليتسع ويشمل قضايا هي في (صلب الدين وأصوله) وبذا تكرس النزاع وصار جزءا عضويا في تركيب الأمة السياسي.

ومن قرأ للشهر ستاني وابن حزم والنَّوبختي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم يجد رصداً مركزاً لهذه (الفرق) التي تكاثرت وتعاظمت في مقولاتها وأدوارهـا وآثارها على لحمة الأمة ووحدتها الفكرية.. والعقائدية.. وإذا كانت القضايا التي كانت سببا رئيسيا في نشوء هذه (الفرق) مصيرية وكبرى، كقضية الخلافة والقيادة السياسية للأمة، إلا أن تطور الصراع السياسي ومستجداته وتفريعاته الاجتماعية والعنصرية، أدت إلى تعقيد الإشكالية وتقعيد حالة النزاع والصراع دينيا وقوميا وقبليا، وتفريع القضية للحديث عن ماهية كلام الله تعالى وصفاته، وهل يرى في الآخرة أم لا يرى وكيفية استوائه على العرش وهل يكفر مرتكب الكبيرة؟ دار كلام كثير بين (الفرق) حول نبوة النساء وحول النجوم والفقر والغنى والبقاء والنفس وخلق الله تعالى للمخلوقات والقدر وإعجاز القرآن والاستطاعة وقدم القرآن وغير ذلك من التفصيلات والدقائق، التي اختلف عليها ليصب مزيدا من الزيت على قضية النزاع السياسي المتمحور حول قضية (الخلافة) ولمن تكون؟ والمشكلة الأخطر في خلاف (الفرق) أنه تحول إلى صيد ثمين للتوظيف السياسي من طرف السلط السياسية

التي تعاقبت على الأمة، وفي الإجمال نؤكد أن حصيلة الأمة الإسلامية من الخلاف التاريخي الذي استعر بين هذه (الفرق) كان مزيدا من البلبلة والشتات والفرقة والضعف والهوان والانهيار الذاتي الذي مهد للسقوط الكامل لعواصم الإسلام ومراكزه الثقافية والفقهية والسياسية.

الجماعات الإسلامية المعاصرة: هل تعيد الكَرَّة؟

برغم اختلاف الظروف السياسية والثقافية والتاريخية والحضارية والزمانية والمكانية إلا أن هناك تخوفا مشروعا بدأ يفرض نفسه على المراقب الإسلامي يتلخص في التساؤل التالي: هل تتحول الجماعات الإسلامية المعاصرة إلى (فرق دينية) كالتي ألمحنا في عجالة إلى تاريخها؟ أرجو ألا يحدث ذلك لأن فيه الموت المحقق (للمشروع الإسلامي) الذي حملته تلك الجماعات منذ ما يزيد عن نصف قرن من الزمان، وقدمت من أجله الغالي والنفيس، وحزت في سبيله أعناق الرجال القلائل الذين لا يجود بهم الزمان ولا المكان، غير أن ثمة معطيات كثيرة تدفعنا لطرح هذا التساؤل المخيف، وهي معطيات تؤكد أوجه الشبه بين (الجماعات) و(الفرق) التي ذكرنا:

أولها تركيز الجماعات على (الخطاب الديني) المحض وتفريعاته وعرض الإسلام من حيث هو شعائر وقيم وتكاليف فردية وطريقة للخلاص الأخروي والتغاضي والتعامي عن كون الإسلام نظاما توزيعيا عادلا للسلطة والثروة وكافة ما يتفرع عن ذلك المفهوم الأساسي والجذري، باختصار نقول في المعطى الأول أن الجماعات الإسلامية ركزت على (الخطاب الديني) وأهملت (الخطاب الاجتماعي): وبذا صارت أقرب إلى (الفرقة الدينية) منها (الحركة الاجتماعية).

وثانيها، أن لكل جماعة (شيخا) أو (وتدا) كلما كانت (الفرق) تسميه والأفراد في الجماعات ـ مهما تسلحوا بالعلم الشرعي والوضعي ـ إنما يستمدون مكانتهم الأدبية والمعنوية بمدى قربهم أو ابتعادهم عن (الشيخ الوتد). هذه التركيبة التراتبية أضرت كثيرا بالأوضاع الثقافية والفكرية في الجماعات الإسلامية ووضعت كل خيوط (التكوين الأيديولوجي) في يد (الشيخ الوتد) ومن يحوم حوله دون أية معيارية موضوعية في الثقافة والأهلية. وبذا تحولت الجماعات ـ أو كادت ـ إلى (طرق) على صعيد الفكر والرأي فما يقوله (الشيخ الوتد) ينبغي أن يكون صحيحا، مما أعاق كثيرا عملية الحراك الفكري داخل الجماعات وكرس كل مظاهر الخمول الثقافي فيها للأسف.

ثالثها، إن الخلافات النظرية بين الجماعات حول مواضيع لا علاقة لها (بالشأن العام) تماما كالخلافات التي كانت بين (الفرق). ومن يتابع نشريات الجماعات (الخاصة والعامة) أي التي توزع فقط على الأعضاء والتي توزع على عموم الناس ويرصد حوار (الكراسات) بين الجماعات و(الأوتاد) في الأغلب يصل إلى ما وصلنا إليه.

رابعها، إن الجماعات ـ تماما كالفرق ـ بدأت تتضخم في كمها وتتكاثر بشكل (اميبي) في عددها مما أضر كثيرا بهيبة الإسلام من حيث كونه دين وحدة وتوحد ولحمة وتلاحم.

إلا أن الذي يخفف من حدة هذا التساؤل تباشير جملة من المعطيات التي بدأت تفصح عن ذاتها بعد الخضات الفكرية والسياسية التي مرت بها بعض ولا أقول كل الجماعات. وتتركز هذه المعطيات في حرارتها وتدافعها في (قواعد) الجماعات أساسا وبعض الشرائح القيادية، وإن كانت الأخيرة لم يتبلور بعد موقفها بالصورة التي تمكننا من الركون إلى رأي محدد بشأنها. ونوجز هذه المعطيات الإيجابية بالنقاط التالية:

أولها، أن القواعد بدأت تتعرض ـ في إطار الانفجار المعرفي الذي يميز هذا القرن ـ لرشحات فكرية وثقافية إسلامية وغير إسلامية دفعتها للإقبال على (الخطاب الاجتماعي) ومبرراته العقائدية والشرعية وعدم الاكتفاء بالتتلمذ على (الخطاب الديني). وهذه نقلة نوعية في قواعد الجماعات في طريقها إلى التبلور برغم العسف الثقافي الذي تمارسه بعض القيادات في بعض الجماعات.

ثانيها، إن مكانة (الشيخ الوتد) بدأت ـ نظا للتحديات الفكرية والثقافية المتزاحمة في قرننا هذا ـ تتعرض لاختبارات كثيرة ومتتابعة سلبته الصورة الرمزية الكاريزمية الغامضة التي كان يتعيش عليها معنويا وأدبيا لدى القواعد، مما أدى إلى بدايات متواضعة للانفراج الأيديولوجي في الجماعات الإسلامية الذي ـ وبشيء من الضغط والخض في الداخل والخارج ـ ربما يبلور القابليات الإيجابية في تلك الجماعات.

وثالثها، إن القواعد بدأت ـ بفعل المعايشة ـ تهتم بالشأن العام والقضية العامة وتتساءل عن جدوى التوغل في الخلافات الفقهية التي لا علاقة لها بالحركة اليومية للحياة.

رابعها، إن ثمة شعورا لا يتم التصريح به إلا لماما بين القواعد عن جدوى هذا الشتات الحركي الإسلامي الذي تعيشه الجماعات.

نقترح: الإسلامية الدولية

من الثابت تاريخيا أن رسول الله ﷺ كان يوظف كافة الوسائل والفنون التنظيمية في الحرب والسلم التي يبتدعها الروم والفرس آنذاك لصالح الإسلام، وحفرة (الخندق) حول المدينة المنورة بعد مشورة سلمان الفارسي

إنما كان عنوانا لذلك. وخلال خلافة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تم استعارة تنظيم روماني لتوزيع الاعطيات، ويثبت من ذلك أن الإسلام لا يمنع الاستفادة من تجارب الآخرين ولو كانوا في حرب معه، وتأسيسا على ذلك نقول، إن على الجماعات الإسلامية أن تدرس تجارب الحركات العقائدية والسياسية والاجتماعية الأخرى، ولو كانت غير إسلامية، لتستفيد من تجاربها من خلال توظيفها لصالح (المشروع الإسلامي). ومن الحركات الجديرة بالدراسة والتتبع (الحركة الاشتراكية بكافة مدارسها وفصائلها وتنظيماتها) باعتبارها حركة عقائدية ومنهجية وشمولية. نقول من المفيد دراسة الخلافات النظرية والأشكال التنظيمية والأنظمة السياسية التي أقامتها تلك الحركات واستخلاص النتائج من كل ذلك على اعتبارها تجربة بشرية كتجربة الفُرس التي استفاد منها رسول الله ﷺ في حفر الخندق وتجربة الرومان التي استفاد منها عمر ابن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تبنيه لنظام (الأعطيات) الروماني.

في القرن التاسع عشر ازدهرت في ألمانيا الفكرة الاشتراكية. فقد أسس فريديناند لاسال سنة 1863 أول حزب اشتراكي في ألمانيا، وعلى يدليبنخت وبيبل 1866 نشأ حزب ماركسي منافس، وبرغم المفارق الفكرية بينهما فيما يتعلق بمفهومها للدولة ودور الطبقة العاملة وشكل النضال الملائم لتلك المرحلة إلا أنه لم تأت سنة 1874 أي بعد ثماني سنوات من نشوء الحزب الثاني إلا وقد توحدا حرصا على (المشروع الاشتراكي) في ألمانيا. ولم تأت سنة 1875 إلا وفي ألمانيا (جماعات اشتراكية) كثيرة وبدأت تتنافس في الساحة وتحول التنافس إلى تنازع وصراع أضر بالمشروع الاشتراكي العام، فادركت الجماعات الاشتراكية خطورة هذه الوضعية فتلاقت ووضعت (برنامج غوتة) لضمان الحد

الأدنى من التعاون والتنسيق فيما بينها بالرغم من معارضة ماركس نفسه للبرنامج وقد كان وقتها في لندن، لقد درس الاشتراكيون الألمان تجربة رفاقهم في فرنسا خاصة تجربة (الكومونة) 1871 واستخلصوا منها العبر وراجعوا برامج تحركهم على ضوئها وحققوا لذلك نجاحات كبيرة في ألمانيا نظرا لمرونة ويقظة حاستهم السياسية. وفي 1889 أدركت معظم الأحزاب والجماعات الاشتراكية في أوروبا أنه لا بد من التلاقي وتدارس أوضاعها والاتفاق على تأسيس (منبر ائتماري) للتشاور فيما بينها وتبادل المعلومات والأوراق والدراسات والتنسيق على برنامج (الحد الأدنى) الممكن فكان إن تأسست (الاشتراكية الدولية) وهي منظمة قائمة حتى الآن وتضم عددا كبيرا من الأحزاب الاشتراكية في أنحاء العالم تلتقي في كونغرس عام كل سنتين للتشاور فيما بينها دون أي إلزام. وقد أفادت الحركة الاشتراكية كثيرا في العالم من هذا (المنبر): إذ ساعد على تنظيم العلاقات فيما بين جماعات الحركة وأحزابها ومنظماتها وأثرى المنهج الحركي الاشتراكي كثيرا لكثرة التجارب التي هيأ لدراستها واستخلاص النتائج منها.

فما الذي يمنع من قيام (الإسلامية الدولية) لتكون كيانا تعاونيا إسلاميا بين الجماعات الإسلامية، ائتماري الطبيعة ـ أفقي العلاقات وليس بذي ولاية آمرة كما اقترحت سابقا بعض الجهات الإسلامية في السودان على ألا يكون هذا الكيان بديلا ولا موازيا لأي كيان أو تنظيم إسلامي، الهدف من وراء ذلك التعارف وتبادل التجارب والتشاور النظري والعملي بين الجماعات الإسلامية والتعاون في مجالات العمل الإسلامي كافة. أما الوسائل فعقد اللقاءات العامة والمخصصة وإقامة المؤتمرات حول شؤون الإسلام وقضايا المسلمين وتبادل الرسائل والزيارات وتكثيف الاتصال

وإجـراء الدراسات والاهتمام برفع كفاية الإعلام الإسلامي وعقد الاتفاقات وتكوين النظم والمؤسسات المشتركة. ولماذا لا تتكون لهذا الكيان (الإسلامية الدولية) إدارة (هيئة مؤتمر ـ أمانة دائمة ـ فروع .. إلخ) ولماذا لا يتم تداول رئاسة دورات هذا الكيان بين الجماعات مرة في العام أو في العامين مثلا؟ لماذا لا تجرب الجماعات الإسلامية آفاقا وأشكالا جديدة للعمل كالتي نطرح هنا؟ فقد يكون في ذلك ترشيد للجماعات قاطبة وضخ لطاقتها في مجري يفيد منه الإسلام والمسلمون في هذه المرحلة وفي المستقبل بإذن الله، لماذا لا تدرس الجماعات الإسلامية هذا الاقتراح دراسة جدية موضوعية ومنهجية ومحايدة؟

***

مفهوم السرية في بناء الجماعات: مناقشة عامة وتبيان لبعض آثاره

التأصيل المتداول عند الجماعات:

يتداول معظم الجماعات الإسلامية بعض التأصيلات النظرية المستندة لبعض الأدلة والنصوص الشرعية لتسويغ السرية في خطط البناء التي تتبعها. وتحرص بعض الجماعات على ترويج بعض الكتيبات بين أنصارها لغرس هذا المفهوم فيما بينهم ومنها (السرية في دعوة الرسول) للشيخ علي محمد الزبيري و(دروس في الكتمان من حياة الرسول القائد) للواء الركن محمود شيت خطاب. وظهر منذ ثلاث سنوات كتاب نال المؤلف به درجة الماجيستير من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة يؤكد فيه مفهوم السرية في حياة المصطفى ﷺ ويؤسس على ذلك وجوب التزام الجماعات الإسلامية بالسرية لأنه على حد قوله: (السرية في العمل من أهم الخطوط التي رسمها ﷺ ليسير عليها الدعاة إلى الله تعالى). انظر حسين بن محسن بن علي جابر في كتابه (الطريق إلى جماعة المسلمين). ورغم القيمة العلمية للكتاب والجهد الطيب الذي بذله المؤلف في وضعه، إلا أننا بعد قراءته والتمعن في المبحث الذي عالج (مفهوم السرية) ص 202 - 212 لا نملك إلا أن نختلف معه حول الخلاصات التي استخلصها من الأدلة والنصوص لتسويغ مفهوم السرية، هذا مع التأكيد هنا بأننا نتفق مع المؤلف فيما ذهب إليه في كثير من فصول الكتاب الأخرى.

يذهب القائلون بضرورة تبني (السرية) إلى أن تنحصر (معلومات خطة العمل في محيط القيادة العامة للعمل) وضرورة أن يجهل الأشخاص بعضهم بعضا من حيث التكاليف والمهام وأن يعلم كل واحد في العمل مهمته دون غيره فلا تخرج معلومات حول مهام عمرو إلى زيد بحال من الأحوال ويؤكد الأخ حسين جابر في مؤلفه المشار إليه أن هذا الأمر كان واضحاً في علاقة الرسول ﷺ بصاحبته ودعوته (ص 202) ويؤكد في الصفحة التي تليها أن احتفاظ الله سبحانه وتعالى بالقرآن الكريم كاملا في السماء الدنيا ثم تنزيله شيئا فشيئا إلى الرسول ﷺ والمؤمنين وهو - أي القرآن يمثل (خطة العمل) للدعوة الأولى، دليل واضح - على حد قول الأخ حسين جابر - على وجوب احتفاظ القيادة العليا في الجماعة بخطة العمل ككل ثم إنزالها إلى القواعد بتدرج (وسرية كاملة). ويدلل أيضا على وجوب السرية بأن الرسول (كتم) فكرة هجرته إلى المدينة وحصر (خطة العمل) في ذلك الأمر ببضعة أشخاص من صحابته على رأسهم الإمام علي ابن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وعبد الله بن أبي بكر وأسماء بنت أبي بكر وعامر بن فهيرة وعبد الله بن أريقط ويورد الأخ حسين جابر حفظه الله ورعاه عدة وقائع وردت في (البداية) لابن كثير تدلل على (كتمان) الرسول ﷺ و(سريته). ويخلص في (ص212) إلى القول بضرورة أن يتمسك الدعاة بالسرية لأنها (صمام الأمان) خاصة في الجوانب التنظيمية أما الجانب الفكر والثقافي فهي - على حد تعبير الأخ حسين جابر - فهي (من الجوانب المعلنة في الإسلام).

مناقشة للتأصيل:

ولنا الملاحظات التالية على هذا التأصيل:

1 - الملاحظة العامة الأولى التي ينبغي تأكيدها أنه بالرغم من صحة الوقائع التاريخية التي تم الاستشهاد بها لإثبات (سرية) و(كتمان) الرسول ﷺ، إلا أنه يجب أن لا يغيب عن بالنا (ظرف الاضطرار) لذلك وظرف كهذا لا يكفي أساسا لغيره من الظروف. ففي العهد المكي كان رسول الله ﷺ مضطرا للسرية لأنه كان يبشر بدين (جديد) كلية، دين له كتاب وشعائر جديدة وتصور للكون جديد، ولأن هذا الدين الجديد يستفز قريشا وغيرها من قبائل العرب ومخافة أن يوأد في المهد كانت ضرورة السرية في التبشير أول الأمر في دار الأرقم، أما ضرورة السرية في العهد المدني فكانت لطابعه الحربي المحض والذي يتطلب الكتمان والسرية وعدم إفشاء المعلومات لئلا تتسرب للعدو. ولذا نقول: لا تصلح الوقائع التي تم الاستشهاد بها للاستدلال على وجوب السرية في بناء الجماعات الإسلامية في عصرنا هذا للأسباب التي ذكرناها، ولأن الزمان غير الزمان والمكان غير المكان.

2 - أما القول بأن القرآن الكريم ـ نزل مفرقا (أي تم تنزيله شيئا فشيئا) دليل واضح على وجوب احتفاظ القيادة العليا في الجماعة بخطة العمل ككل ثم إنزالها إلى القواعد بتدرج وسرية كاملة، فلا نجد له سندا في تفاسير القرآن الكريم. فلقد عدت إلى تفاسير ابن كثير والقرطبي و(صفوة التفاسير) للصابوني و(صفوة البيان لمعاني القرآن) للشيخ حسين محمد مخلوف و(في ظلال القرآن) للمرحوم

سيد قطب وبحثت عن الآية المعنية بتنزيل القرآن (مفرقا منجما) وهي آية 106 من سورة الإسراء ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ وتفسيرها في كل التفاسير التي رجعت لها يقول: (أي أنزلناه مفرقا لا جملة لتقرأه على الناس في تؤده وتأن وترتيل في التلاوة ليفهموه ويتيسر لهم حفظه وهو ينزل على حسب الحوادث والمصالح) ولم يذكر أحد من المفسرين حكاية أن القرآن هو (خطة العمل السرية) التي يحتفظ بها الله سبحانه وتعالى في طور الدعوة الأول ولذا لا نجده سندا معقولا للاستدلال المذكور.

3 - أما الاستدلال بكتمان الرسول ﷺ خبر هجرته إلى المدينة فايضا يدخل في باب الاضطرار ولا نجده مبررا كافيا للقياس عليه في ضرورة (السرية).

بعض المخاطر الحركية والعقائدية الناتجة عن السرية:

1 - يتمحض عن (سرية) التنظيم بروز (الإدارة الحزبية) وهي جهاز يتضخم في ظل (السرية) ويضم أعدادا كبيرة من (المنفذين) و(اللائحيين) و(الموافقين دائما) و(الملتصقين). وتنشأ علاقة خاصة بين (القيادة) من جهة و(الإدارة الحزبية) التي تضم هذه الأنماط من الأفراد. ولأن (الإدارة الحزبية) ـ نظرا لتركيبتها وبالمواصفات. التي ذكرنا ـ لديها استعداد كبير لتنفيذ كل الأوامر والتوجيهات بلا نقاش ولا تمحيص تبدأ (القيادة) ترتاح لها وتكرس وجودها وتثبته ومن جهة ثانية تبدأ تضيق بالنقاش والحوار ومراجعة القرارات، بل وحتى بعملية (الشورى) وينشأ عن ذلك نزعة (الأمر) و(الضبط والربط) و(التعليمات و(التوجيهات) وغير ذلك من المصطلحات

التي تروج ويكثر استعمالها في (الثكنات العسكرية). وبتضخم (الإدارة الحزبية) المذكورة (وعسكرة العلاقات) بين (القيادة) و(القاعدة) تتضاعف الأخطاء دون رقيب أو حسيب.

2 - ينتج عن (السرية) شعور مؤكد ومستمر (بالعزلة): العزلة عن الناس والواقع والمحيط والقضايا والمشكلات. هذه العزلة أو حتى (الشعور بالعزلة) أو (التميز) عن المحيط ينشأ عنها انحرافات كثيرة على صعيد الفكر والسلوك تؤثر سلبا حتى على (المشروع الإسلامي) الذي تحمله الجماعات الإسلامية. من أخطر نتائج هذه العزلة (الخمول الثقافي) إذ ينشأ عند الجماعات شعور غير مبرر (بالاكتفاء) الثقافي وبما يحدث ويستجد ويتلاطم في (الخارج) أي (خارج التنظيم) غير مهم وغير جدير بالتتبع والملاحظة ما دام التنظيم (بخير). كذلك من النتائج الخطيرة للعزلة نشوء ميولات طوباوية وفانتازية كهجرة المجتمع أو الاستقالة من العمل الحكومي أو رسم صورة في (المخيلة) للتغيير تتميز بالكاريكاتورية، أو التوغل في السذاجة لدرجة الذهاب لزيارة (رئيس جهاز مخابرات) وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر و(إقامة الحجة عليه!) وتنتهي الزيارة باعتقال الزوار وإيداعهم، في السجن وغيرها من التصرفات التي تؤكد على (عدم فهم) الواقع كما هو. ثم إن العزلة يتولد عنها شعور غير مبرر بـ(المقدس والمدنس) فراخل (التنظيم) مقدس وخارجه مدنس ولذا نجد عند (المنضوي) درجة وقابلية كبيرة (للشيزوفرانيا) في سلوكه وشخصيته: فهو في (الداخل) التنظيمي شخصية تختلف عن التي تتحرك في (الخارج)، وغير ذلك من الآثار التي تتمخض عن الشعور بالعزلة، على صعيد الفكر

يتولد عن حالة العزلة شعور مؤكد لدى الجماعات (بالأستاذية) و(المعرفة) المطلقة لكل شيء واحتقار عام وعدم اكتراث بالمعارف المحيطة والمتخصصين الذين يتحركون خارج التنظيم.

3 - وينتج عن السرية والتمسك بدواعيها عدم اشتراك القواعد مع القيادة في صياغة القرارات ووضع السياسات أو مجرد الاطلاع على اللوائح والأنظمة المعمول بها في (التنظيم) ولذا يتحول الأفراد إلى ركاب في طائرة لا يعرفون - عمليا - إلى أين تتجه وكل ما عليهم الثقة بعبقرية ومهارة (الكابتن) وربط أحزمة المقاعد والابتسام كعلامة للرضى والقبول.

4 - السرية تلغي المعيارية الموضوعية في انتقاء العناصر للمسؤوليات الإدارية والقيادية ولذلك نجد في الجماعات السرية كثيرا من العناصر غير الجديرة بالمهام والمسؤوليات الملقاه عليها وذلك ناتج من ارتياح القيادة الشخصي وغير الموضوعي لها، في مقابل ذلك يتم إهمال العناصر ذوي الإمكانات القيادية والقابليات التنظيمية، يحدث ذلك الغياب المؤسسات التصحيحية في (التنظيم السري).

5 - ينتج عن السرية ما يمكن أن نسميه بتخلف الحالة الثقافية في الجماعة، فالثقافة والفكر لا يزدهران إلا في أجواء الحوار والنقاش والمطارحات والحالة السرية لا تسمح إلا بالهمس و(المونولوج) والصوت الواحد والذبذبة الواحدة. ولذا تعد التنظيمات السرية (الصمت) من الفضائل ويتم تذكير (المنضوي) بذلك دائما عبر النصوص التي يساء تفسيرها سواء كانت من الكتاب الكريم أو الحديث الشريف، فالصمت المذكور في النصوص هو صمت المتفكرين المتأملين الدارسين لا صمت (الجماد) فالمتفكر والمتأمل

والدارس يتبع صمته بالحوار ووضوح الرؤية والنقاش والقدرة على الإفصاح بالرأي الرشيد اللبيب، أما صمت (الجهاد) فلا يتبعه شيء إلا الصمت فإلام يقوم صمت كهذا؟ وهل يتوقع أن تزدهر الحالة الثقافية في جماعة صامتة؟.

6 - لأن الجماعات اعتادت وألفت العسكرة في الأجواء السرية تنشأ لديها مشكلة الضعف في (العمل العام) الذي يقوم على المزاحمة الفكرية والتنظيمية والسياسية بين القوى المتعددة والمتباينة في الاتجاه. ولذا سرعان ما تحجم الجماعات السرية عن العمل العام وتسفهه بحجة أنه مضيعة للوقت والطاقة وبحجج أخرى كثيرة. أن الذي يألف ويرتاح ويأمن ويثق (بالفكر الواحد والصوت الواحد والنداء الواحد والتنظيم الواحد) يجد صعوبة كبيرة في الاتصال والتأثير بالقوى الأخرى والناس عموما.

7 - الأجواء السرية في التنظيم تسهل عمليات (الاختراق) ولا تصعبها كما يعتقد البعض، لأن الأجواء العلنية أكثر مصداقية لاختيار المؤازرين من الأجواء السرية ولأن الأجواء العلنية هي المختبرات الحقيقية لانتقاء العناصر. ولذلك نجد أن كثيرا من الجماعات الإسلامية قد تم اختراقها من طرف عدد غير قليل من الأنظمة السياسية المناوئة لها.

الموضوع في إطاره الأرحب:

حيث إن الموضوع الذي نناقش يتفاعل اليوم في محيط زماني ومكاني غير المحيط المكي والمدني، فمن المفيد وضعه في سياقه العصري لتكون بؤرة الصورة أوضح للقضية محط النقاش. فمن السذاجة ـ في إطار عصرنا

المميز ـ بالمراقبة الإلكترونية Electronic tagging أن تطمح جماعة ما لبناء نفسها وتكوين عناصرها أيديولوجيا وعسكريا ضمن نظرية (القضم فردا فردا أو موقعا موقعا) على أن يتم كل ذلك (سرا) فإن معطيات العصر التقنية والإدارية والمعلوماتية تجعل من ذلك أمرا مستحيلا. إن (نظرية العمل) التي تستند في الأساس إلى (السرية) وتراهن عليها ربما تنجح في صناعة (النواة) أو شيء قريب من ذلك، لكنها بالحتم لا تستطيع تحقيق (التغيير) المرتجى بمعناه الكبير السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعسكري والدولي. ثم إن هذه (النواة) سرعان ما تنكشف وتسحق أو يحدث لها ما هو أسوأ من السحق، أي يمهد أمامها الطريق لكي تنمو وتملأ (فراغا) سياسيا مطلوب ملؤه أو يتم دفعها لما يمكن أن نسميه بـ(حروب الوكالة) أي محاربة طرف سياسي آخر لصالح طرف ثالث يراقب ولا يشارك مباشرة في المعركة السياسية. في كل الأحوال ستجد (النواة) نفسها بعد أن تتكامل أبنيتها أنها غير قادرة على تحقيق (التغيير) الذي تروم تحقيقه فتجد أمامها ثلاثة خيارات: أولها الإقدام على مغامرة (فرض التغيير) بالقوة وقد وقع في هذا (الإخوان المسلمين) و(جماعة صالح سرية) و(جماعة الجهاد) في مصر وفي فترات متفاوتة (وحزب التحرير) في الأردن وغيره من الأقطار وكانت نتيجة ذلك الفشل المحقق الذي ما زالت تلك الجماعات تعاني من آثاره الأمنية والسياسية. وثانيها نزع السلاح أيديولوجيا وعسكريا والانخراط غير المنظم في مؤسسات (الأمر الواقع) وتبرير ذلك بأنها (خطة عمل) دون أية نظرية أو دليل علمي أو مرجعي للتحرك. وهذا الخيار يؤدي إلى انغماس الأفراد في (الأمر الواقع) وبناء مصالح مشتركة معه تدفعهم للتحول إلى قوى مكرسة له ومبشرة بمشروعه ونهجه. وثالثها الانكفاء على الذات واجترار المقولات والتركيز

على الذكريات والانسحاب تماما من التأثير والفعل وهذا الخيار يؤدي إلى تحويل (النواة) لجماعة من قدماء المحاربين لا علاقة لهم بمعركة (اليوم). وفي الإجمال نرغب في القول إن الجماعات الإسلامية في حاجة ماسة لإعادة النظر في فهوماتها (للسرية) في عملها على ضوء المعطيات العصرية التي ألمحنا إليها خلال مناقشتنا للموضوع والخروج (بصيغة عمل) أكثر ملاءمة للواقع الذي نعيش، صيغة تحفظ الخير المذخور في الجماعات من التبديد وتؤمن (المشروع الإسلامي) من المغامرات.

***

هل يتحقق التغيير الإسلامي بالوسائل الديمقراطية؟ موقف فصائل الحركة من الديمقراطية كمنهج للولاية العامة والحكم

تفاوت الموقف الإسلامي إزاء الديمقراطية كمنهج للولاية العامة والحكم تفاوتا كبيرا. ومن يقرأ في هذا الموضوع يجد الرأي ونقيضه تماما حتى أننا ـ وباطمئنان ـ نقول إن (الحركة الإسلامية) بشتى راياتها ومسمياتها وفصائلها لا تلتزم برأي موحد إزاء (الديمقراطية). ولقد تأثرت الجماعات الإسلامية كثيرا بالبيئات السياسية التي نشأت وقامت فيها والمراحل التاريخية التي واكبت ذلك النشوء. ونستطيع أن نقرر بأن موضوع الديمقراطية (كمنهج للولاية العامة والحكم) هو من المواضيع التي ينبغي على الحركة الإسلامية دراسته وتأصيله في مناهج التكوين الأيديولوجي لديها وتحديد الموقف منه على صعيد الفكر والعمل في إطار المقررات السياسية للإسلام ونزوعه البارز لصف (الأمة) والأغلبية.

يتفاوت موقف (الجماعات الإسلامية) من موضوع الديمقراطية تفاوتا كبيرا ما بين الالتزام المبدئي بها والتعددية السياسية التي تعنيها وهذا هو موقف (حركة الاتجاه الإسلامي) في تونس و(الجبهة الإسلامية القومية) في السودان، إلى الموقف التكتيكي المحض وهو موقف جماعة (الإخوان المسلمين) في مصر وكافة التنظيمات الملتزمة بخط التنظيم الدولي)

للإخوان المسلمين في شتى أرجاء الوطن العربي، إلى الموقف الرافض لها والمناقض لمسوغاتها الفكرية والسياسية والتصورية ـ وهو موقف (حزب التحرير الإسلامي) وجماعة (الجهاد) و(التكفير والهجرة) وعدد كبير من الجماعات الصغيرة التي لا وزن لها في ميزان القوى السياسية في الوطن العربي. وبالرغم من حملات الاضطهاد الشرس التي تعرضت له (الحركة الإسلامية) في عدد من الأقطار العربية والإسلامية، وهو اضطهاد ما كان ليكون إلا في ظل الديكتاتورية، ومع ذلك لم تدفع هذه الوضيعة الحركة ـ في الأعم ـ إلى مواقف توافقية ـ فكريا وعمليا ـ مع الديمقراطية، وهذه مفارقة ينبغي دراستها بعناية علها تفسر هذا الموقف المتمنع ـ في الأعم ـ إزاء الديمقراطية.

(حركة الاتجاه الإسلامي) في تونس هي في مقدمة الحركات الإسلامية التي حددت في بيانها التأسيسي (6 / 6/ 1981) التزامها بالديمقراطية والتعددية السياسية ونبذ العنف. وإليك بعض المقتطفات ـ ذات الدلالة السياسية ـ من البيان التأسيسي:

إن (حركة الاتجاه الإسلامي) لا تقدم نفسها ناطقا رسميا باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يوما في أن ينسب هذا اللقب إليها. فهي مع إقرارها حق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين، ترى من حقها تبني تصوراً للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية ـ والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية. وبهذا المعنى تكون (حركة الاتجاه الإسلامي) واضحة الحدود محدودة المسؤولية غير ملزمة بكل صنوف التحركات والمواقف التي تبرزها هنا وهناك ـ إلا ما يقع تبنيه منها بصورة

رسمية ـ مهما أضفى أصحاب هذه التحركات على أنفسهم من براقع التدين ورفعوا رايات الإسلام.

وفي معرض الحياة الاقتصادية يقول البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي في تونس لا بد من:

إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة بالبلاد توزيعا عادلا على ضوء المبدأ الإسلامي (الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته) أي من حق كل فرد أن يتمتع بثمار جهده في حدود مصلحة الجماعة وأن يحصل على حاجته في كل الأحوال حتى تتمكن الجماهير من حقها الشرعي المسلوب في العيش الكريم بعيدا عن كل ضروب الاستغلال والدوران في فلك القوى الاقتصادية الدولية).

وفي معرض الحديث عن الضوابط والوسائل في التحرك يقول البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي في تونس أن الحركة:

ترفض العنف كأداة للتغيير وتركز الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الحسم في الفكر والثقافة والسياسة. وترفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية UNIPARTISME لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية.

وفي معرض إصراره على التمييز عن حركة الإخوان في مصر وتمسكه بالموقف الإيجابي من التعددية السياسية والديمقراطية كمنهج للولاية العامة والحكم يكتب راشد الغنوشي المسؤول الأول عن (حركة الاتجاه الإسلامي) في تونس:

هناك خطأ سياسي شنيع.. ارتكبته حركة البنا ولا يزال متواصلا وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصيا على المجتمع وليس طرفا سياسيا وفكريا يستمد مشروعيته من قوة الحجة وإقناع الجماهير ببرامجه... إن الحركة الإسلامية ما زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كبقية الأطراف السياسية ـ شيوعية أو اشتراكية أو ديمقراطية ـ طرفا من المجتمع ... ومن هذا المنطلق طالبت حركة البنا (الإخوان) بحل الأحزاب وما زال ضمير الحركة الإسلامية ـ وفي وعيه أو لا وعيه ـ يستنكف أن يكون حزبا ويشمئز من قضية الأحزاب ويصر أن يكون ناطقِا باسم المجتمع، باسم الإسلام. باسم المسلمين. (انظر: حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامي 1983 ـ ص 29 وردت كذلك في كتاب الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ 1987 ـ ص 285).

ويقول د. حسن الترابي المسؤول الأول في (الجبهة الإسلامية القومية) في الكلمة التي ألقاها أمام المؤتمر الثاني للجبهة الذي عقد في الخرطوم في 14 يناير 1988.

إن الجبهة الإسلامية القومية تدعو في السياسة بالحسنى وتتحاكم إلى الديمقراطية ـ سنة الأنبياء دعوا قومهم لا إكراه ولا إرهاب وأن يعمل كل شيء على شاكلته ومكانه ويصبر وينظر لمن تكون عاقبة الدار. فالإسلام دعوة لطف وتوفق تقنع بالحسنى والطوعى والسماحة، والإسلام مشروع حضاري لا يحققه التشدد والتعانف بل يلزم فيه الصبر والحكمة. فالجبهة تؤمن بالإسلاح المطرد المتدرج دونما فتنة أو اختلال لكنها تأبى المطل والتسويف وتنكر الفتنة والعنف الذي وقع على جانب من حركة الإسلام العالمية، فدفعها إلى المجاهدة الثائرة في وجه الذين يريدون إطفاء نور الله وإسكات صوت الحق بالقوة والعلو والفساد في الأرض.

أما جماعة (الإخوان المسلمين) في مصر فمن خلال تتبعنا لتاريخها منذ أن تأسست 1928 في الإسماعيلية فيبدو أن موقفها الرسمي من الديمقراطية والحياة الدستورية قد تقلب من شجب مؤسس الجماعة الشيخ حسن البنا رحمه الله وأجزل له المثوبة للحياة السياسية في مصر التي كانت تقوم على التعددية أيام الملكية وترشيح الجماعة له لدخول مجلس النواب في ذات الوقت إلى مباركة الجماعة لقرار (مجلس قيادة الثورة) في حل الأحزاب وتعليق الحياة الدستورية عمليا 1953 إلى المطالبة بعدها بسنة 1954 ـ وبعد أن نكبت الجماعة جراء اصطدامها بالعسكر ـ بعودة الحياة السياسية القائمة على التعدد والمزاحمة إلى المطالبة بترخيص حزب سياسي باسم الجماعة كما حدث في عهد المرحوم السادات. وفي مقابلة مع مجلة (المصور) المصرية 6 / 6 / 1986. كانت إجابات السيد حامد أبو النصر مرشد الجماعة تؤكد هذا الموقف التكتيكي الذي تقفه الجماعة هناك إزاء موضوع الديمقراطية والتعددية السياسية إذ أنه قال (نحن مع النظام البرلماني في مصر إذا برئ من أمراضه ونحن لا نعارض الديمقراطية. وكانت عباراته في هذا الموضوع حريصة على ألا تظهر الجماعة بموقف الملتزم بالديمقراطية كنهج للولاية والحكم كما ظهرت ـ مثلا ـ في العبارات التي أثبتنا للغنوشي والترابي آنفا.

بالنسبة لـ(حزب التحرير الإسلامي) فلقد بادر مؤسس الحزب الشيخ تقي الدين النبهاني رحمه الله بوضع (مشروع الدستور) للدولة الإسلامية التي يطمح الحزب في قيامها ولقد تم نشر هذا المشروع في مطبوعه من مطبوعات الحزب 1953 بعنوان (نظام الإسلام). تؤكد المادة 18 من المشروع على حق المسلمين فقط ـ دون الملل الأخرى ـ في محاسبة الحكام، وأما المادة 19 فتبيح أيضا للمسلمين فقط ـ دون الملل الأخرى ـ إقامة

أحزاب سياسية على شرط أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكاما شرعية. وفي معرض حديثه عن (جمهور الشعب) يقول:

«ويقتضي حمل الدعوة الإسلامية أن تكون السيادة المطلقة للمبدأ الإسلامي، بغض النظر عما إذا وافق الشعب أم خالفهم، وتمشى مع عادات الناس أم ناقضها، وقبل به الناس أم رفضوه وقاوموه فحامل الدعوة لا يتملق الشعب ولا يداهنه ولا يداجي من بيدهم الأمور ولا يجاملهم. ولا يعبأ بعادات الناس وتقاليدهم ولا يحتسب لقبول الناس إياه أو رفضهم له أي حساب.. » ص 55. من الواضح إذن أن الشيخ ـ رحمه الله وإيانا معه ـ لم يترك مجالا للمفاوضة حول الديمقراطية أو التعددية السياسية.

هكذا نجد أن فصائل الحركة الإسلامية لا ينتظمها موقف موحد إزاء موضوع الديمقراطية من حيث هو منهج للولاية العامة والحكم ولقد ترتب على هذا التفاوت في الموقف عدة إشكالات سياسية واجهتها وما زالت تواجهها الحركة الإسلامية عموما سنأتي على شرحها في الحلقات المقبلة بإذن الله من خلال تعرضنا لمشاركة بعض فصائل الحركة في التجارب البرلمانية العربية في مصر والأردن والسودان.

***

تجربة جماعة الإخوان في مجلس الشعب المصري حاجة الجماعة لفريق متكافئ من السياسيين المحترفين

جماعة الإخوان في مصر: الأهداف والرؤى والعلاقات:

من خلال القراءة الموضوعية لتاريخ جماعة الإخوان المسلمين في مصر وتتبع أخبارها والأحداث التي صاغتها وشاركت بها والعلاقة الشخصية ببعض رموزها الحركية والفكرية، نستطيع أن نحدد أهداف الجماعة في نقطتين رئيسيتين: إقامة مجتمع إسلامي يتحاكم إلى الشريعة الإسلامية والتغلغل لمؤسسات المجتمع الحاضر، بغية التأثير والتوجيه والضغط لصالح الهدف الأول. لقد التزمت الجماعة التزاما صارما بهذين الهدفين (الأول استراتيجي والثاني تكتيكي) ومع ذلك لم تفقد تلك الصرامة الجماعة حاستها السياسية في طرح موضوع الشريعة إذ نجد أن طرحها يمتاز بالمرونة والتدريج والمعقولية، ونجد أن تغلغلها للمؤسسات بغية التأثر والتوجيه والضغط ينسلك من خلال صدق أفراد الجماعة في توجهاتهم والتزامهم بخط جماعتهم وحرصهم على ركوب الوسائل الشرعية والقانونية في الأمر وآخره. ويخطئ من يظن أن جماعة الإخوان في مصر لها أهداف أخرى غير التي ذكرنا بحجة أنها ـ أي الجماعة ـ لجأت إلى العنف

في تعاطيها السياسي خلال الأربعينيات والخمسينيات فمن يتفحص تلك الفترة (وهي قصيرة للغاية بالقياس لتاريخ الجماعة)، يجد أن ثمة أسبابا كثيرة دفعت الجماعة أو لنقل (ورطت) الجماعة في تعاطي (العمل المباشر L'action direct) أي العنف كما يشار إليه في الدراسات الاستراتيجية. ولا نرغب في خوض هذا أليم من التقولات والتخرصات فيما يتعلق بأهداف الجماعة، إلا أننا نرغب في التأكيد على أن أهداف الجماعة لا تخرج عن إطار العمل بكل الوسائل المتاحة والشرعية الإسلامية من أجل قيام المجتمع الذي يتحاكم إلى الشرعية الإسلامية وفي الطريق إلى ذلك الهدف نود أن نؤكد أيضا أننا لا نتفق مع قيادة الجماعة فيما تتبناه من وسائل إدارية وتنظيمية نعتقد أنها في نهاية المطاف تشكل معوقا من معوقات تحقيق الهدف الاستراتيجي للجماعة ألا وهو تطبيق الشريعة الإسلامية.

من جهة الرؤية للتغيير يلاحظ أن الجماعة لا تكلف نفسها أكثر مما تطيق كما تفعل بعض الجماعات الصغيرة في حجمها و(المدوية) في تحركها مثل (الجهاد) و(المسلمون) وغير ذلك. فجماعة الإخوان تعترف (بشرعية المؤسسات الرسمية برغم عدم اعتراف الأخيرة بها، والجماعة تعمل من خلال المجالات المتاحة لها دون التوغل في (المساحات الحمراء). والجماعة تتبنى رؤية للتغيير (طويلة النفس) بالإمكان تلخيصها بالتالي: (التغيير الكمي يؤدي ـ بالتراكم ـ إلى تغيير كيفي) أي كلما اتسع تأثير الجماعة بين الأفراد وتراكم، أدى بالنتيجة إلى تغيير كيفي في المؤسسات التي يديرها هؤلاء الأفراد، وبالتالي أدى ذلك إلى نقله في التغيير الاجتماعي المطلوب. ونحن نعتقد إن هذه نظرة أو رؤية لا تخلو من التبسيط المخل، إذ كأنها تعتبر المجتمع السياسي مجرد (مجموعة من الأفراد)، بينما هو في حقيقته شبكة من (العلاقات والمؤسسات والظروف والتكوينات الاجتماعية

والاقتصادية) التي تتجاوز الأفراد وتتخطاهم، ونزعم هنا بأن من يسيطر على هذه الشبكة فهو قمين بالسيطرة على المجتمع السياسي بغض النظر عن ميولات وفهومات وولاءات الأفراد في ذلك المجتمع. ولسنا هنا في مجال مناقشة الجماعة في مصر قناعاتها ونظرياتها في التغيير لكن حسبنا أن نضيف بأن تلك الرؤية أو النظرية (القضم فردا فردا) جعلت الأطراف الأخرى خارج إطار الحركة الإسلامية تنظر للجماعة على أنها (الجناح المعتدل) في مقابل نظرية (البلدوزر) التي يتبناها تنظيم (الجهاد). من أجل هذا وجدت الجماعة المجال متاحا لغشيان العمل السياسي المفتوح والذي يندرج في خانة الهدف التكتيكي للجماعة والذي أشرنا إليه في صدر هذه المقالة. ولذا كان تحالف الجماعة مع (الوفد) 1984 والذي أسفر عن عشرة مقاعد لها وتحالفها مع حزب (العمل) الاشتراكي وحزب (الأحرار) سنة 1987 والذي أسفر عن أربعة وثلاثين مقعدا لها في مجلس الشعب.

وفي مجال العلاقات نجد أنها ـ أي الجماعة ـ تعاني من مشاكل لا حصر لها بالرغم من اعتدال وتوازن الخط السياسي الذي تتبناه. أولها مشكلة العلاقة مع (النظام) في مصر، وثانيها العلاقة مع (التنظيمات الإسلامية) الأخرى وثالثها مع الأحزاب (الوفد ـ العمل ـ الأحرار ـ التجمع). يبدو أن (النظام) في مصر ينظر للجماعة في إطار سياسة التوازنات العامة التي يتبناها في تعامله مع القوى الاجتماعية والسياسية هناك. فهو يتغاضى عن الإخوان ويسمح لهم بالنزول مع الأحزاب الأخرى في الانتخابات (مع الوفد 1984 ومع العمل والأحرار 1987 بغية إدماجهم في العملية السياسية ـ وهي خطوة لم يقدر عليها النظام الناصري وهو في أوجه ـ وفي الوقت نفسه نلاحظ (النظام) هناك يتمنع عن إعطائهم مكسبا (جوهريا) مثل السماح لهم بحق التنظيم السياسي (المستقل) عبر الترخيص الذي

تسعى له الجماعة منذ فترة ليست بالقصيرة. ومن الواضح أنه خلال التعامل بين الطرفين (النظام والجماعة) إن الأول يحرص على تمييز الإخوان عن باقي التنظيمات الإسلامية وذلك للأسباب التالية: أولها أن الإخوان هم في الواقع (الحركة الأم) لكل تلك التنظيمات وبالرغم من كل الخلافات التي بينهم والتنظيمات الإسلامية الأخرى ذات الطبيعة الراديكالية مثل (الجهاد) و(المسلمون) المعروف بـ(التكفير والهجرة). وثانيها إن الإخوان يتبنون رؤية للتغيير يعتبرها النظام معتدلة بالقياس للرؤى والتصورات والأفكار الراديكالية التي تحملها التنظيمات الإسلامية الأخرى، فالإخوان كجماعة لم تتورط في تاريخها بتكفير (النظام) أو (المجتمع)، والأفكار التي عبر عنها المرحوم سيد قطب في (المعالم) إنما كانت اجتهادا شخصيا منه داخل الجماعة ـ نشر المرحوم حسن الهضيبي مرشد الجماعة الثاني ـ كتابه (دعاة لا قضاة) والذي يرد ضمنا فيه على المرحوم سيد قطب وثالثها، إن الإخوان حريصون أكثر من التنظيمات الإسلامية الأخرى على تحقيق الحد الأدنى من التوافق مع (النظام) وذلك لأن الأخير هو الذي يمنع ويمنح الترخيص بحق التنظيم السياسي المستقل وهو حق يسعى الإخوان حثيثا للحصول عليه، هذا الوضع المتميز الذي يحتله الإخوان في منظور (النظام) بالمقارنة ببقية التنظيمات الإسلامية يلقي عليهم مسؤوليات ذات حساسية سياسية معينة تنعكس على علاقاتهم بتنظيم (الجهاد) وهو تنظيم بدأ يتزايد وجودا وصوتا وحجما بعد حادث المنصة 1981 ويحمل ويقدم (نظرية) ورؤية للتغيير تختلف تماما عن التي يحملها الإخوان.

ويعتقد (الجهاد) إن الإخوان يقدمون للنظام تنازلات أكثر مما ينبغي وأنه لذلك بدأ الأخير يماطل في إعطائهم الترخيص لإشهار الحزب الذي يرومون إقامته. ويلح (الجهاد) في رفع مطلب (تطبيق الشريعة الإسلامية)

فورا ويأخذ على الإخوان تأكيدهم المستمر بضرورة (التدرج) في الأمر. أما النظام فيقف موقفا سياسيا ذكيا إزاء هذا المطلب، إذ يعترف بمشروعية دستورية المطلب دون أن يتعجل في الاستجابة له من خلال تمطيط فكرة (التدريج) وتوظيفها إلى أبعد الحدود أما الجماعات الإسلامية الصغيرة الأخرى مثل (المسلمون) و(الناجون من النار) و(حزب التحرير) و(جماعة صالح سرية) وغيرها فلقد شهدت الجامعات المصرية (وخاصة أسيوط) اشتباكات بينها والإخوان ولقد وزعت تلك الجماعات في أكثر من مناسبة منشورات تندد بموقف الإخوان الذي يتميز ـ في منظور تلك الجماعات ـ بالتراجع أمام النظام. هكذا نجد أن معظم الطيف السياسي الإسلامي لا يحاذي موقف الإخوان بل يتعارض معه في كثير من الأحيان ومع ذلك نجد أن الإخوان يتصرفون بحكمة إزاء هذا المشكل وبتؤدة خاصة أنه لا توجد تناقضات عقائدية جوهرية بينهم وبقية الجماعات بقدر ما هي تناقضات تكتيكية لا أكثر ولا أقل. وأما الأحزاب (الوفد ـ العمل ـ الأحرار ـ التجمع) فتدرك أن للإخوان قاعدتهم الاجتماعية التي لا يعقل سياسيا تجاهلها وأن لديهم قوة تصويتية مرجحة ينبغي استثمارها ولذا تتسابق الأحزاب على طلب ود الإخوان أو على الأقل تحييدهم. من هذه الحقيقة انطلق الإخوان في تحالفهم السياسية مع الأحزاب تارة مع الوفد 1984 وأخرى مع العمل الاشتراكي والأحرار 1987 وفي كل تحالفاتهم حققوا مكاسب طيبة لا يمكن التقليل من شأنها.

في مجلس الشعب

ضمن هذا الإطار السياسي والحركي يعمل نواب الإخوان (34) في مجلس الشعب المصري. ومن يتابع الصحافة المصرية (القومية)

و(المعارضة) ويغشى المنتديات النشطة هناك ويراقب جلسات مجلس الشعب وما يدور فيها ويضع في الاعتبار الظروف الكثيرة المعيقة لنشاط الإخوان وحركتهم داخل المجلس وخارجه وأهمها عدم حصولهم ـ حتى الآن ـ على ترخيص رسمي للعمل، نقول من يفعل ذلك لا يستطيع أن يتغاضى عن حقيقة جوهرية وهي أن الإخوان هناك نجحوا في تحقيق عدة أهداف من خلال نشاطهم في مجلس الشعب لا بد من تفنيد بعض التخوفات التي كانت رائجة في مصر قبل دخول الإخوان للمجلس والذي دحضها سلوكهم المتوازن فيه. لقد تصور البعض إن الإخوان سيركزون على (خوض معارك الماضي) وبالأخص حساب الجماعة مع عسكر ثورة 23 يوليو 1952 الذين كانوا سببا رئيسيا في تعريض جماهير الجماعة للتعذيب والتشريد لفترة طالت واستطالت ما بين 1954 - 1970. ولقد شاع خلال انتخابات 1984 و1987 أن الإخوان سيحولون منبر (المجلس) إلى منبر (مسجد) من عليه يعظون الناس وينبهونهم للمفاسد والمباذل التي تميزت بها المجتمعات العصرية. ومن الأمور التي تكرر ذكرها أن الإخوان (هيئة عالمية) تعني بشؤون العالم الإسلامي ولا تركز عملها في القطر المصري فقط لذا فيتخوف أن لا تنجح الجماعة في الموازنة بين (العالمية والقطرية وأن لا يتم إهمال الشأن المصري في خضم الشأن الإسلامي ذي الطبيعة الأممية. ومن التخوفات التي راجت خلال الانتخابات أن الإخوان سيستعجلون في الضغط لإصدار التشريعات لتطبيق (الحدود الشرعية) مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة والقذف وغيرها. غير إن كل هذه التخوفات تبخرت في الهواء من خلال الترتيب المنطقي للأولويات السياسية التي وضعها الإخوان لأنفسهم في عملهم داخل المجلس.

فتناولهم لأزمة علاقتهم بعسكر ثورة 23 كان من زاويتين: أولاهما إنهم ـ أي الإخوان ـ كانوا من صناع الثورة وحماتها في ساعاتها الحرجة قبل أن تقوم وخلال قيامها وبعد أن قامت واستتب الأمر لها ولنهجها. وثانيهما أن ما تعرضوا له من تشريد وتعذيب لم يكن هو الموضوع الذي طرحوه في مجلس الشعب بل ما طرحوه هو ضرورة تأمين (المواطن المصري) في الحاضر والمستقبل لكل ما يمكن أن يندرج تحت (انتهاكات حقوق الإنسان) سواء كان هذا الإنسان أخا مسلما أو وفديا أو شيوعيا أو ناصريا أم قبطيا، أم غيرها من التقسيمات الدينية والسياسية. وفي المجلس لم يمارس الإخوان (الوعظ) كما كان بعض الناس يتوقعون بل كانوا نشيطين في تقديم العديد من مشاريع القوانين المهمة التي تعني بشأن المواطن المصري. وفي المجلس لم يتحدث الإخوان. باعتبارهم (هيئة عالمية) ـ وهم كذلك، بل قدموا خطابهم كطرف سياسي واجتماعي في الحياة المصرية مهموم بأزمات وظروف مصر الشاقة وعندما تناول الإخوان موضوع الشريعة الإسلامية وضرورة تطبيقها كانوا يدركون ضرورة (التدرج) في الأمر وكانوا يدركون أن مؤسس الجماعة حسن البنا رحمه الله وأجزل له المثوبة وضع في (مذكرات الدعوة والداعية) ما أسماه بـ(المنجيات العشر) ووضع (الوحدة والحرية) في الوطن المصري ـ في ترتيب أولويات الإخوان ـ قبل أولوية (إقامة الحدود الإسلامية) وهذه معلومة ينبغي أن يتدبرها المتعجلون في أوساط الجماعات الإسلامية.

لقد نجح الإخوان في مجلس الشعب المصري إلى درجة جيدة في طرح قضية (تطبيق الشريعة الإسلامية وفرضها على القوى الأخرى السياسية والاجتماعية في مصر بحيث أصبحت تلك القوى ـ في صحافتها وبياناتها ـ تفصح عن قبولها لهذا المطلب من حيث المبدأ برغم ما تثيره من

تساؤلات حوله، وفي هذا لا شك تقدم سياسي جيد على صعيد العمل المطلبي. وبرغم هذا القبول والتأييد الشعبي لهذا المطلب إلا أن الإخوان تعقلوا في طرحهم للمطلب حيث أكدوا أكثر من مرة ضرورة (التدرج والتهيئة) في التطبيق. وفي الحقيقة إن الإخوان ـ أيضا ـ تحكمهم شبكة من الظروف التي تفرض عليهم هذا الخط المعتدل في الطرح أولها إنهم يفتقدون (للقانونية) في تحركهم كما أشرنا في السابق.

ونجح الإخوان في إبراز (قضية الحريات ـ الساسية) وضماناتها وتقدموا بهذا الخصوص بجملة من مشاريع القوانين: فلقد اعترضوا على (القانون الخاص بمحكمة الثورة) وهو قانون وضع في ظل فترة الحكم العسكري المباشر وقدموا قانونا آخر لإلغائه، كما قدموا تعديلات على مواد قانون الطوارئ والأحكام العسكرية ذات العلاقة بحريات المواطن السياسية والاجتماعية، وقدموا تعديلا لقانون (تنظيم السجون) وهذه أمثلة فقط لبعض مشاريع القوانين التي قدموها. وكذلك نجح الإخوان في عدد من (الاستجوابات) لبعض الوزراء ولقد ولقد كان لتلك الاستجوابات صداها السياسي في الأوساط الرسمية والشعبية.

وبرغم هذه النجاحات النسبية في إطار ضغط الظروف المتشابكة التي تواجهها جماعة الإخوان في مجلس الشعب، إلا أن هذا لا يمنع من الإشارة إلى بعض أوجه النقص. فمن الملاحظ أن مشاريع القوانين التي تقدم بها الإخوان في مجلس الشعب المصري لا تروم (التغيير الهيكلي) في نظام البناء التشريعي المصري بقدر ما تهدف إلى تعديل بنوده ومواده. والمفترض في حركة الإخوان أن تقدم (مشروعا بديلا وهيكليا) لما هو سائد في القطر المصري الشقيق ونقصد بالذات التركيز على الجوانب الهيكلية في البناء هنا

وخاصة الجانب الاقتصادي والذي لم تعطه الجماعة حقه من العناية فيما نعلم وفي حدود ما اطلعنا عليه.

ومن الملاحظات السلبية على نشاط الإخوان في مجلس الشعب النزوع الإقليمي والقطري في الخبرة السياسية وعدم حرصهم على الاستفادة من التجارب البرلمانية العربية والإسلامية والغربية من خلال الاتصال والتواصل والاطلاع والتفاعل معها ومؤسساتها مثل (الاتحاد البرلماني العربي) و(الاتحاد العالمي للبرلمانيين) فتجارب الشعوب ثروة إنسانية ينبغي توظيفها في التحرك والعمل مهما اختلفت المشارب والرؤى والأهداف.

ومن الملاحظات أيضا افتقاد الجماعة لفريق متكافئ من السياسيين المحترفين. فما زالت الجماعة تتعامل مع الشأن السياسي.. بمنطق (الدعوة) أكثر من منطق (الطرف السياسي) وبروح (الزهد في الدنيا) لا بروح الساعي لعمارتها وخلافتها وهذه قضية ينبغي العناية بها من خلال برامج (الإرشاد السياسي) في الجماعة التي تفتقر إليها فيما نعلم والله أعلم.

***

الانتخابات الأردنية:

فوز التيار الإسلامي سيولد مشاكل هيكلية له

فوز التيار الإسلامي: المقدمات التاريخية

تناولنا الخميس الفارط بالمعالجة السريعة المختصرة دور جماعة الإخوان في مجلس الشعب المصري، واليوم سوف نتعرض لما يمكن أن يكون للإخوان في الأردن وأبناء التيار الإسلامي الآخرين من دور في مجلس النواب الأردني بعد الانتخابات الأخيرة (8/ 11/ 1989) والتي فاز فيها التيار فوزا بارزا.

والنقطة الجديرة بالتأمل في هذا المجال أن الإخوان في مصر هم القوة الرئيسية الوحيدة المحجوبة عن الشريعة والقانونية هناك، بينما في الأردن هم القوة الرئيسية الوحيدة التي تتمتع بالشرعية والقانونية والترخيص الرسمي للعمل من دون كافة الأحزاب والجماعات، ومع ذلك نجد أن الإخوان في مصر ـ كخط وعمل وتحرك ـ أكثر حضورا من الإخوان في الأردن بالرغم من العوائق في مصر والتسهيلات في الأردن.

ثمة أسباب جوهرية دفعت النظام في الأردن دفعاً للخيار الديمقراطي منها النتائج السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ترتبت على فك الارتباط بين الأردن والضفة الغربية وتظاهرات معان في أبريل 1989

والمؤشرات الاقتصادية والسياسية التي رافقت تصاعدها وهبوط الدينار الأردني هبوطا ملحوظا مما اضطر الحكومة الأردنية لتبني برنامج للتعديل الاقتصادي تستهدف من خلاله ترقيع الفتوق وسد الثغرات الكبيرة. وربما يكون من ضمن الأسباب الانتفاضة في الأرض المحتلة في فلسطين واستمرارها وتصاعدها وضغطها المتواصل على الساحة الأردنية وصداها الكبير لدى الفلسطينيين هناك (الصوت الفلسطيني يمثل 40 ٪ من إجمالي الأصوات الانتخابية في الأردن). كل هذه الأسباب مجتمعة دفعت النظام في الأردن دفعاً للخيار الديمقراطي كنوع من أنواع التخفيف لحدة التوتر الناتجة عن تلك الظروف والملابسات والتشابكات.

ومن المفيد ـ لكي نفهم التيار الإسلامي هناك ـ أن نتزود ببعض المعلومات الأساسية حول تاريخه. ونقصد بـ(التيار الإسلامي) في الأساس جماعة الإخوان بالإضافة إلى التنظيمات الإسلامية الأخرى أو الواجهات لتلك التنظيمات ونخص بالذكر (دار القرآن). وحيث إن الإخوان هم الجماعة الرئيسية هناك فاز الإسلاميون بـ 27 مقعدا من جملة 80 مقعدا يشكل الإخوان منهم 23 لذلك سنركز حديثنا على الإخوان مع بعض الإشارات للأطراف الأخرى وخاصة النائب ليث شبيلات الذي يشكل في ذاته ظاهرة إسلامية حركية جديرة بالعناية والدراسة لقد تأسست دعوة الإخوان في الأردن سنة 1943 وكان يشرف عليها وقتها مجلس إدارة من ثمانية أشخاص يرأسهم المرحوم الحاج عبد اللطيف أبو قورة ويوسف البرقاوي وجميل البرقاوي وممدوح الصرايرة وأحمد الخطيب ومفلح السعد ومسلم النابلسي ومحمد عبد الرحمن خليفة (المراقب العام للإخوان في الأردن حاليا). وكان الإخوان في الأردن ما بين 1943 – 1953 يخضعون لقانون الجمعيات الخيرية والأندية، إلا

أن محمد عبد الرحمن خليفة (أبو ماجد) والذي خلف المرحوم أبو قورة في رئاسة الإخوان تقدم برسالة عام 1953 لرئيس الوزراء آنذاك (توفيق أبو الهدى) يشرح فيها الأهداف الواسعة والشاملة للإخوان ويطلب ترخيصا جديدا على ضوء ذلك ليسمح للجماعة مباشرة العمل العام في الثقافة والفكر السياسي والنقابات وغير ذلك من التحركات الشمولية فاستجاب رئيس وزراء الأردن من دون كافة الأحزاب والجماعات التي تم حظرها. ومنذ ذلك الوقت حتى الآن تسلم محمد عبد الرحمن خليفة زعامة الإخوان هناك أي لمدة 36 سنة، والسيد خليفة من مواليد 1919 وعمره الآن سبعون عاما. ومن الملاحظ أن تاريخ العلاقة بين النظام وجماعة الإخوان هناك يتسم بالهدوء النسبي ولا يظهر أن الجماعة هناك تعرضت لأي نوع من أنواع القمع أو التضييق مقارنة بما تتعرض له بقية الأحزاب والجماعات مما يدفعنا إلى تصور وجود شكل من أشكال التحالف بين النظام هناك والجماعة لقد ترعرعت الجماعة هناك في ظل حالة مستمرة من الوفاق مع النظام والرعاية منه وسمح لها بممارسة أنشطتها الثقافية والدعوية في مقابل منع وحظر كل أشكال العمل المنافس لها من بقية الأحزاب والجماعات ومع مطالع الثمانينيات تصاعدت الثورة في إيران وتحرك جماعة الإخوان في مدينة حماة وغيرها من المدن السورية. وتطور الحرب الإيرانية ـ العراقية بدأت الحكومة الأردنية تراجع ـ بحذر بالغ ـ موقفها من جماعة الإخوان خاصة بعد أن نمى إلى عملها عضوية محمد عبد الرحمن خليفة في الوفد الذي شكله التنظيم الدولي للإخوان لزيارة إيران وتهنئة القيادة الإيرانية بالثورة والوصول معها إلى اتفاق تنسيقي للعمل والحركة في المنطقة.

الانتخابات: خطوة إلى الأمام ولكن!

أجريت الانتخابات النيابية في الأردن في 8/ 11/ 1989 وأسفرت عن نتائج متوقعة لمن يتابع ويراقب بعناية الساحة الأردنية وأصبح المجلس الجديد يتشكّل كالتالي: 23 ٪ كتلة الإسلاميين (الإخوان + الإسلاميون المستقلون) و40 ٪ كتلة عشائر البادية يقودها بعض المسؤولين السابقين و27 ٪ كتلة اليسار الوسط Centre Left والمستقلون منهم ثلاثة نواب عن الحزب الشيوعي الأردني وحزب الشعب وجبهة النضال الشعبي. بمعنى آخر يشكل التيار الإسلامي ـ والذي في أغلبيته من الإخوان ـ تقريبا ثلث المجلس. ولقد حدد المراقبون عدة أسباب تكمن وراء هذا الفوز البارز للتيار دون التقليل من شعبيته الحقيقية.

أول هذه الأسباب إن الإخوان كانوا وما زالوا الجماعة أو الحزب الوحيد في الأردن الذي يتمتع بترخيص رسمي للعمل منذ 1953 ولا شك أن هذه ميزة ساهمت في إعطاء الإخوان فرصة جيدة وطويلة للاتصال بالناس والتأثير عليهم وحشدهم لصالح أهداف ورؤى الجماعة. في مقابل ذلك تعرضت الجماعات والأحزاب الأخرى لكثير م التضييق والقمع أحيانا والأبعاد عن الحياة السياسية مما ترك الساحة للإخوان خالية من المنافسة الجدية لفترة طويلة من الزمن.

والسبب الثاني، إن عموم الناس وجمهورهم وصلوا إلى حافة اليأس من جراء الضغط الإسرائيلي المتواصل، والذي كان ضمن الأسباب التي أدت إلى فك الارتباط بين الأردن والضفة الغربية وكان الأردن يعتمد اعتمادا غير قليل ـ اقتصاديا ـ على الضفة الغربية. وتبع ذلك أزمات اقتصادية متلاحقة كان من مؤشرات ضغطها الاجتماعي والسياسي مظاهرات معان في أبريل 1989 وهبوط الدينار الأردني هبوطا كبيرا.

لقد استطاع الخطاب الإسلامي المبسط أن يقنع الجمهور بأن الحل هو في جهاد العدو الإسرائيلي عسكريا ودعم كل تحرك في هذا المجال وتفشيل كل الخطوات السياسية بما فيها تلك التي تتبعها المنظمة والأردن والتي تهدف إلى إقامة الدولة الفلسطينية على تراب فلسطين ومحاكمة المسؤولين عن الأزمة الاقتصادية في البلاد. لا شك إن هذا الطرح الطموح جدا لاقى قبول الجمهور وعزاءه ولذلك نجد أن هذا الموقف كان من أسباب الفوز في الانتخابات السبب الثالث والأخير الحملة الإعلامية والصحفية بالذات على الشعارات والحملات الانتخابات وتسفيهها والذي ترتب عليه أن جمهورا غفيرا من الشرائح الوسطى غير المسيسة وغير الملتزمة حزبيا ودينيا! ابتعدت عن الإدلاء بصوتها وكانت النتيجة أن غالبية الذين اقترعوا هم الملتزمون دينيا وسياسيا وعشائريا مما أضعف القوى الأخرى وأبرز التيار الإسلامي. ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن بعض التحليلات تؤكد أن التيار الإسلامي حصل فقد 10.2 ٪ ممن يتمتعون بحق بالتصويت غير إن هناك 27.6 ٪ ممن يتمتعون بحق التصويت لم يُسجِّلوا ابتداء للانتخابات لأسباب عديدة ومنها الحملة الإعلامية التي ذكرنا وهناك 10.1 ٪ ممن يتمتعون بحق التصويت لم يستلموا البطاقات الانتخابية. هذه الأسباب الثلاثة ربما تساعدنا في فهم الظروف والملابسات التي أحاطت بالانتخابات الأردنية والتي ساعدت التيار الإسلامي على الفوز بهذا الشكل البارز مع التأكيد أيضا على شعبية التيار النسبية بالمقارنة بالتيارات السياسية الأخرى في الأردن.

من خلال الاستقراء العام للصورة هناك يبدو إنه من المتوقع أن ينعكس فوز التيار الإسلامي (أساسا الإخوان) في الانتخابات على عدة جوانب من كيانه المادي والمعنوي. فمن ناحية الموقف السياسي للإخوان سوف

يضطرون بفعل ثقلهم في المجلس والبرنامج الطموح الذي نشروه في الصحف الأردنية انظر: جريدة الرأي الأربعاء 25 أكتوبر 1989 للانتقال من موقف المتحالف مع النظام وهي السمة البارزة لنشاطهم وعموما ما بين 1953 - 1981 ـ إلى موقف المعارض له. فالبرنامج الانتخابي المشترك الذي تم نشره بعنوان: برنامج مرشحي كتلة الحركة الإسلامية مذيلا بتواقيع 26 من الإخوان المرشحين يتكلم عن السياسة الداخلية والوضع التربوي والتعليمي والوضع العسكري السياسي الخارجي والوضع الاقتصادي والإعلامي والاجتماعي والقضية الفلسطينية. ومن خلال البرنامج يبدو أن الخلاف الأساسي بين الإخوان والحكومة سيتركز حول نقطتين أساسيتين في حالة التزام الإخوان بالبرنامج: أولاها مشكلة الوضع الاقتصادي المديونية الهائلة للأردن التي تبلغ تقريبا عشرة مليارات من الدولارات وتعتبر من أعلى نسب المديونية في العالم مقارنة بعدد السكان وهبوط الدينار الأردني والتدهور الاقتصادي العام في البلاد. يقول البرنامج: أولى واجبات نواب الأمة الإلحاح على السلطة التنفيذية لتقديم كشوفات تفصيلية صحيحة توضح أبواب الإنفاق لهذه المديونية الضخمة وذلك حتى يعرف الشعب ـ وهذا من حقه ـ كيف أنفقت هذه القروض وحتى يطالب محاسبة ومحاكمة المسؤولين عن ارتهان مستقبل أبنائنا وأحفادنا وأحفاد أحفادنا بسببها، والمطالبة بإيقاع أشد أنواع العقوبات على هذه الفئة المجرمة.. هذه اللهجة في المخاطبة من حيث المضمون والحدة المرافقة هي جديدة على إخوان الأردن خاصة أنها صادرة على شكل برنامج مطبوع ولا شك أنها مؤشر لتحول في موقف الجماعة السياسي في تعاطيها للتعامل السياسي مع الحكومة والأسئلة تتوالى علينا وتفرض نفسها: هل يستطيع الإخوان المضي في هذه المساءلة للسلطة التنفيذية في شأن المديونية الخارجية والقروض، والمساءلة عن

سبب هبوط الدينار الأردني وسوء التصرف بالعملات الأجنبية والذهب في البنك المركزي وتقديم المسؤولين عن هذه الجرائم للمحاكمة؟ وإذا استطاعوا، فماذا سيكون رد فعل الحكومة إزاء المجلس من جانب والجماعة من جانب آخر؟ وهل سيهدد هذا الأمر وجود المجلس ويعرضه للحل أم فقط سيعرض الجماعة لكثير من الضغط السياسي الذي يتوقع أن يكون قد تركز عليها عشية الإعلان عن نتائج الانتخابات؟ وإذا تراجع الإخوان عن هذا المطلب (محاكمة المسؤولين عن التدهور الاقتصادي) فكيف سيؤثر ذلك على مصداقيتهم السياسية في الانتخابات القادمة تخصيصا والساحة الأردنية تعميما؟ نقول ذلك لأن برنامج الإخوان هو الوحيد الذي رفع هذا المطلب. وثاني نقاط الخلاف مع الحكومة سيكون حول القضية الفلسطينية وبالذات حول الانتفاضة والتسوية فالإخوان مختلفون مع منظمة التحرير الفلسطينية ويرون أنه لا يجوز شرعا الصلح مع إسرائيل وأن القضية مثلها مثل أي قطر من ديار المسلمين التي لا يجوز التنازل عن أي شبر منها للعدو أو لغيره. ويؤكد محمد عبد الرحمن خليفة المراقب العام للإخوان في الأردن في مقابلة موسعة مع مجلة الوطن العربي الأسبوعية الجمعة 9/ 6/ 1989 هذا المعنى ويضيف تأكيدا لخلافه مع منظمة التحرير الفلسطينية قائلا: لسنا معكم طالما تقبلون أو تتنازلون عن شبر من فلسطين لليهود. هذا الموقف لو ثبت عليه إخوان الأردن فستكون ضريبته السياسية كبيرة على صعيد التعاطي السياسي بينهم والحكومة الأردنية. إذ إن الأخيرة كانت من أوائل الحكومات العربية في مطالع الستينيات التي دعت لمساندة التسوية السياسية لقضية فلسطين. نضيف إلى ذلك أن مشروع بيكر وزير الخارجية الأميركي أوشك الآن يتحول إلى برنامج للمفاوضات بين المنظمة وإسرائيل وأن جمهور الشعب الفلسطيني لا يبدو أنه غير متفق مع خط المنظمة، فهل

سيستمر الإخوان في معارضتهم للتسوية التي تطرحها المنظمة والولايات المتحدة وربما في نهاية المطاف إسرائيل والعالم أجمع؟ وماذا ستكون النتيجة في ساحة الأردن؟ وكيف ستكون العلاقة بين الإخوان وكتلة (الصوت الانتخابي الفلسطيني) الذي يشكل 40 ٪ من إجمالي الأصوات في الأردن؟ وكيف سيتطور موقف المنظمة إزاء الإخوان في الأردن من الخلاف الهادئ إلى الصراع الصاخب لا سمح الله؟

هذا التحول الكبير الذي طرأ على معادلة العمل السياسي في الأردن من خلال عودة الحياة النيابية فيه، والذي ضغط على جماعة الإخوان هناك للانتقال من بحبوحة التحالف مع النظام إلى ضيق المعارضة ووعورتها، أليس من المتوقع أن تنعكس أثاره على الأبنية التنظيمية والإدارية والحركية للجماعة هناك؟ وفي أي اتجاه؟ لقد كانت المرحلة السابقة من حياة الجماعة السياسية 1943 - 1953 مرحلة تأسيس (للشتلة) وبذر لها على يد المرحوم الحاج عبد اللطيف أبو قورة والقلة التي كانت تحيط به، وكانت مرحلة 1953 - 1981 رغم الوهج السياسي الذي تصاعد فيها إلا أنها كانت مرحلة اخضرارا وينوع للجماعة وتوسع ما كان ليتم إلا في ظل الحماية والرعاية التي لمستها الجماعة من الحكومات المتعاقبة على الأردن (مع استثناء حكومة النابلسي) هذه المرحلة انتهت 1981 بعد أن دخل في الساحة معطى جديد: الثورة الإيرانية وحادث الحرم المكي واغتيال السادات وكل ذلك كان يصب في خانات التساؤل والقلق الدولي من ممارسات ومشاريع الحركات الإسلامية. ولذا نستطيع أن نقول إنه مع بداية 1981 بدأ الشك والبرود يغلبان على العلاقة بين الحكومة والجماعة في الأردن، وبدأت الآراء تتباعد والرؤى تتباين حتى جاءت الانتخابات الأخيرة، فهل ستكون هذه المرحلة الحالية هي خاتمة المطاف للجماعة هناك

خاصة بعد بروز نقاط التناقض والخلاف التي ذكرناها آنفًا؟ ربما، لكن إذا نجحت الجماعة في تطوير نفسها فكريا وقياديا وحركيا وتنظيميًّا وسياسيا للمواءمة مع متطلبات هذه المرحلة، فمن المحتمل أن تعبرها ـ بإذن الله ـ بسلام. نقول ذلك لأن ظواهر التململ الناطق والصامت والرمزي بدأت تظهر على حركة بعض الإخوان إزاء قيادة الجماعة؟ كما أن بعض الأطراف الإسلامية خارج الجماعة مثل النائب اللامع ليث شبيلات بدأ ينتقد علنا الإخوان من حيث أسلوبهم في تعاطي العمل العام وتركيبهم القيادي التنظيمي لا من حيث منطلقاتهم مما دفعه بإنشاء حزب إسلامي يتميز عن الإخوان وفي الوقت نفسه يلتزم بفكر حسن البنا رحمه الله مؤسس جماعة الإخوان في مصر. ومن المؤشرات التي تصب في هذا المجال نزول د. يوسف العظم منفرداً وخارج نطاق الجماعة في الانتخابات مع كونه حتى وقت قريب من أبرز وجوه الإخوان في الساحة العامة وهذا ينطبق أيضا على د. إسحق الفرحان وزير التربية السابق. ويؤكد ليث شبيلات اعتراضه على الإخوان في تسميتهم الكتلة الانتخابية التي شكلوها بـ(كتلة الحركة الإسلامية) قائلا في تصريحه لجريدة الشرق الأوسط:

(إنهم طرحوا كتلتهم هنا في الأردن تحت اسم الحركة الإسلامية بأل التعريف مع إن لديهم اسما يوقرونه ويحترمونه وهو الإخوان المسلمون ولا مانع بأن يطرحوا اسما آخر شريطة لا يحرم هذا الاسم غيرهم من الوجود فالحركة الإسلامية أمر مشاع بيننا وبين إخواننا حتى لو كانوا إخوتنا الكبار وحتى لو اعتبروا أننا إخوة لهم صغار فإن لنا حصة في هذا المشاع لا نتنازل عنها. ومن الظلم أن يأخذ أخي كل الأرض التي ورثناها معا فقط لأن عنده تسعة أعشار الأرض، فذلك لا يحل له أنه يأخذ العشر الباقي له).

إن من يقرأ هذه الكلمات بعناية يلمح تطورا قادما على بنية الحركة الإسلامية عموما في الأردن وليس فقط في الإخوان فالمجلس الحالي سوف يضغط على الساحة ومنها الإخوان وسوف ينتج عن هذا الضغط خيارات جديدة للإخوان ولغيرهم فإن وعوها وركبوا الوسائل للمواءمة معها نجوا سياسيا وإلا فسوف يزداد الضغط حتى تختنق الحالة ويسدل الستار لا سمح الله!

***

فِهْرِسُ ٱلمَوضُوعَاتِ

الحركة الإسلامية
ثغرات في الطريق

هذا الكتاب





د. عبد الله النفيسي

ألا تلاحظ أيها القارئ أن التيار الإسلامي (الجماعة والأحزاب والتنظيمات والمؤسسات) ينمو بشكل متسارع ولا نبالغ إذا قلنا بشكل (ورمي). يلاحظ كذلك أن هذا التيار يعيش مشكلة كبيرة على صعيد المفاهيم، والتنظيم، والاتصال، والتعاون البيني، والمعرفة، والجمهور المخاطب، والموارد البشرية، والمنافسة.

ألا تلاحظ أن «التنظيم الإسلامي» يقوم أساساً على السيطرة، وليس على المشاورة، وأن أهم عقبة تعيق «الحركة الإسلامية» هي طريقة تربية «حزبية» وليس تربية «اجتماعية» بمعنى أن مخرجاتها تضخ عنصراً حزبياً يقيس محيطه على مسطرة (المقدس والمدنس) فالحزب مقدس وأما المجتمع الأوسع فمدنس؟ وأن هذه المسطرة تعيق فهم المجتمع الأوسع لاستهدافات التنظيم الإسلامي؟ أليس كذلك؟ ثم لماذا ينادي التنظيم الإسلامي بالحريات السياسية في المجتمع الأوسع ولماذا يحاربها داخل التنظيم؟ ما هو الموقف الفعلي للتنظيم الإسلامي من مفهوم «الحرية»؟ ثم لماذا تغيب المؤسسات العدلية داخل التنظيم الإسلامي مع أنه يؤكد أهمية وجودها في المجتمع الأوسع وعلى صعيد الدولة؟ ولماذا صار من السهل استدراج الحركة إلى «حروب الوكالة» بحيث تقوم الحركة نيابة عن (النظام) بحارية فصيل سياسي شعبي آخر لصالح النظام؟ ثم لماذا نلاحظ أن (نجوم المال) باتوا يقررون للحركة الإسلامية كثيراً من خياراتها السياسية؟ في عدة أقطار إسلامية؟.

هذه وغيرها من الأسئلة تشكل - برأيي - ثغرات في طريق الحركة الإسلامية ينبغي مناقشتها بكل جدية حتى تستقيم الأمور داخل (التنظيم الإسلامي).

من الكتاب



Tel.:+965 - 22256141 Fax: +965 - 22256142
P.O.Box: 20585 Safat Postal Code: 13066 Kuwait
Info@aafaq.com.kw www.aafaq.com.kw


ISBN 978-99966-51-32-8